【迷信与文化四书】

妖怪学讲义录（总论）

[日]井上圆了◎著
蔡元培◎译



妖怪者何耶？
有啸于梁，烛之无所见；
有立于堂，视之无所睹；
动物之化石，死者之现形；
妖怪乎？
何为物理的妖怪，何为心理的妖怪？
一切答案尽在《妖怪学讲义录》。

人民东方出版传媒
東方出版社

我个人以为，中国之有西洋哲学，由来已久，然从今天来看，至少可算有三个时期。第一个时代是用蔡元培先生所翻译的井上圆了的“妖怪学”为代表。

——**张东荪**

闻日人井上圆了氏，有《妖怪学讲义》之著，甚见重于其国人，甚有益于其民俗，购而读之，煌煌巨册，其精思名论，令余钦佩崇拜，不可名状。

——**杜亚泉**



上架建议 哲学 / 传统文化





ISBN 978-7-5060-7309-7

定价：25.00元

【迷信与文化四书】

妖怪学讲义录（总论）

[日]井上圆了◎著
蔡元培◎译

人民东方出版传媒
東方出版社

图书在版编目（CIP）数据

妖怪学讲义录：总论／（日）井上圆了 著；蔡元培 译. —北京：东方出版社，2014. 3

ISBN 978-7-5060-7309-7

Ⅰ. ①妖…　Ⅱ. ①井…②蔡…　Ⅲ. ①神—民间文化—文化研究—日本　Ⅳ. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 037576 号

妖怪学讲义录（总论）
（YAOGUAIXUE JIANGYILU）
作　　者：［日］井上圆了
译　　者：蔡元培
责任编辑：张凌云
出　　版：东方出版社
发　　行：人民东方出版传媒有限公司
地　　址：北京市东城区朝阳门内大街 166 号
邮政编码：100706
印　　刷：北京京都六环印刷厂
版　　次：2014 年 4 月第 1 版
印　　次：2014 年 4 月第 1 次印刷
印　　数：1—3000 册
开　　本：880 毫米×1230 毫米　1/32
印　　张：7. 125
字　　数：115 千字
书　　号：ISBN 978-7-5060-7309-7
定　　价：25. 00 元
发行电话：（010）65210056　65210060　65210062　65210063

原序一（初版）*

余之发行妖怪学讲义也，世人或以为出于好奇之馀，弄无用之闲谈。夫好奇而弄闲谈，余虽不肖，亦不屑为也。余所以及此者，实有不得已者在焉。余尝以为吾邦明治之鸿业，一半既成，一半未成，政治上之革新既往，道德上之革新未来。方今天下，法律愈密，而道德日衰，乡曲无赖之徒，有藉壮士以虐良民者；有不学无术，横议时事，诡谲阴险，无所不至，居然以政治家自任者；有黄口少年，乳臭未干，仅读数卷之西籍，生吞活剥，俨然以学者自居者；有贪利无厌者。节义之风，廉耻之俗，荡然扫地，是岂可无一大革新耶？

---

* 此书为日本井上圆了所著。全书共八卷。蔡元培已译出六册，由亚泉学馆购印。但因该学馆失火，此书的译稿五册被焚毁，仅余《总论》一册，由商务印书馆于清光绪三十二年八月印行。

而革新之道，舍教育、宗教将何求？是余所以禀生于宗教界，投身于教育海，日夜孜孜，图报国恩于万一也。夫世人之所以亟待教育、宗教者，以其心中之迷云，隐智日之光，不去其迷心，则道德革新之功，实无可期。是又余所以向设哲学馆，以养成教育家、宗教家；今又发行《妖怪学讲义》，以与有志诸君共讲究之也。其种目固本馆所教授之学科，若馆外员诸君，于讲义所载之外，更有疑义难解者，宜向本馆所设之妖怪研究会质问，其说明或载讲义之余白，或直接回答，若尚有不明者，当于先年大学内所开之不思议研究会员，征各专门家之意见而回答云。

井上圆了

原序二（再版）

余数年来研究四百余种之妖怪，分为八部，既以一年间讲述之，而印行其笔记。发行既罄，乃以旧稿再付印，计购读者之便，就各部门而合缀之。下揭初版妖怪学绪言之序文如下：

> 余以独力，乘日业余暇，为妖怪学之研究，于兹十年矣。其间自搜四百余种之书类，由人辱以四百余项之通告，加之漫游全国六十余州，实地见闻者亦颇多，故其材料不为缺乏，然其中事实可取者，仅十分之一，欲由是以得成效甚难，就此等事实，抽象概括而组织一学科，则难中之难也。余不佞，远非所及，惟开其端绪于今日而已。兹不顾拙劣，公《妖怪学讲义》于世，窃冀四方博览达识之士，寄送材料，以助余微志。

邮书寄东京市本乡区蓬莱町廿八番地哲学馆。特先题一言以恳请之。

井上圆了

目录

卷之一上

卷之一中

卷之一下

【卷之一上】

妖怪学者，论究妖怪之原理，而说明其现象者也。研究妖怪之为何，而为之说明，是即妖怪学之目的。

第一讲　定义篇

第一节　开讲　余不自揣，尝欲挑一点之心灯，以读天下之活书。常见一大妖云，滃然横于人界，真理为之隐其光，道德为之潜其影，教育、宗教、政治、法律，皆沉沦于其中而无效，茫茫昧昧，天地否塞，是即妖怪之迷云也。此迷云锁东洋之天地，郁而不开，于兹数百年矣。明治初年，我国有一时散灭之朕，而未几欲灭复生，欲散反聚，呜呼如此，则芙峰之真面目，不可得而见耶？东海日出之邦，复不能赫然光被于四表耶？三千年来，长育养成之元气，复不能维持保存耶？一思至此，能不慨然！是忧国之士，不可不共尽心竭力，以图国家百年长计之秋也。然所谓长计者，果由何道耶？惟进社会之道德而已。方今道德大革新之期已迫，殆将一扫社会，而东洋各国之人民，犹彷徨于妖云妄雾中，不知道德光明之新天地在于何处。夫真正之道德，不可不待健全

之智识，故大贤苏格拉弟①氏曰："知识之光如日，道德之光如月，月虽因日而明，而两光相待，天地始现美妙之光景。"故吾人不可不为国家拂妖云妄雾，开智、德之二光。儒教谓之智仁，佛教谓之悲智，其意一也。今欲开显此二光于社会之上，诚教育家、宗教家之事，欲救此两家之沉沦，而为之前驱，夫非妖怪学研究之事与？

且夫妖云锁天心，而智日隐其光者，非独一般人民之罪，学者亦不免其责也。世之学者，概遗迩而求之远，舍卑而取诸高，岂以寻常卑近者，其理既明，不复待解说与？实则不然，寻常卑近之理，尚多不明，随处有使人眩惑者，顾未闻解说之者何耶？是非谚所谓灯台基暗，又古贤所谓道在迩而求诸远者耶！罗大经《鹤林玉露》所载曰："尽日寻春不见春，芒鞋踏遍陇头云，归来笑撚梅花嗅，春在枝头已十分。"今日之学者，得毋多是背枝头之春、踏陇头之云之类耶！虽然，学问之道，固贵穷高远，不可以卑近自画，要之登高自卑而已。今夫灯之用在照远，而亦不可不照近，使其光朦胧而不能照其基，宜用反射镜之力，学亦似之。然则于寻常卑近之事，为学术界之反射镜者何耶？

① 苏格拉弟：今通译"苏格拉底"。本篇中外国人名，均未附原文，无法查对，故仍按书中原有译名，不加今译的注释。

曰妖怪之研究是也。其事虽似卑近，其理颇高远，多世人所不能明者。且使学者知此卑近之事，胚胎于希有之真理，决勿度外视之，则所以计学问之普及，而开道德之新世界于真理之月下者也。

第二节　妖怪与不思议之异同　今所谓妖怪者，非限于通俗之所指。而主要问题，实在天地之起源，万有之本体，灵魂之性质，生死之道理，鬼神冥界之有无，吉凶祸福之原理，荣枯盛衰之规则，天灾地变之理由，迷心妄想之说明，贤愚资性之解说。其幽灵、狐凭、天狗等，不过附属之问题。而其解释，则皆本于学术之道理，其目的则在于应用之，以进国民之福利也。

夫通俗所谓妖怪者，何义耶？即一切不思议之义。不思议者何耶？人智所不可测者是也。然则妖怪与不思议之意义全同乎？曰：否。征之通俗之言，不思议者，未必皆为妖怪。若天神，若宇宙，称之不思议，未闻称之为妖怪者也。然则世间之所谓妖怪者，果何物耶？有啸于梁，烛之无所见；有立于堂，视之无所睹。或若动物之化石，死者之现形，是皆妖怪之属也。然则以未知为妖怪乎？曰：否。凡宇宙间之事，有可知者，有不可知者。不可知者，则人智所必不能知，所谓不可思议者属之。而可知者，则人智所得而知。其既知者，

谓之既知；未知者，谓之未知；而未知亦未必为妖怪也。凡人或不知水由何生，火由何成，而不以之为妖怪者，日接于吾人之耳目，虽未知其理，亦不妖怪之。

第三节　妖怪与异常变态之关系　夫不思议者，未知者，未必妖怪之。然则妖怪者，异常或变态之义欤？曰：通俗所谓妖怪，较近此义。凡世人于平生耳目所不惯接者，多谓之妖怪。例若狐狸之化人，或死者之仿佛现形是也。虽然，徒异常变态而已，则亦有不妖怪之者。何则？有人遇生平未见之外国人于街衢之间，不呼之为妖怪也。然则妖怪者，异常变态，而其道理不可解，属于所谓不思议者。约言之，兼不思议与异常者也。

第四节　妖怪之标准　妖怪之定义，既为异常，而且不思议，然则，何以分不思议于思议、区异常于寻常耶？曰：是决无一定之标准。何者？通俗之所谓妖怪，随人与世而变迁，甲之所妖怪，乙不妖怪之；昔日之所妖怪，今日不妖怪之。则妖怪之有无，非在物而在人，非在于客观，而在于主观。妖怪之为物，实无一定之标准，妖怪之标准，则人之知识思想是也。夫下等人民之所以每多妖怪者，以知识浅而经验少，所见闻异常者多也，是蜀犬见日而吠之类耳。其人而智识进，经验富，则以其明事物之理，而所

谓不思议者，异常者难得，妖怪亦从而少，是其所以随人与世而变也。

第五节　假怪与真怪之别　愚民认不真之妖怪为妖怪，学者知其非妖怪而不妖怪之。则今日通俗之所谓妖怪，不外误信，不可名之以妖怪，而宜名之以迷误也。然在学者，其知识明睿，固无迷误之理，遂可谓学者之眼中无妖怪耶？曰：妖怪有假怪，有真怪，若解妖怪之意义为不可思议耶，则学者固不能删抹不可思议之一义。虽如何明睿之学者，犹不能无妖怪。此妖怪者，非由世与人而变，故谓之真怪，而以通俗之迷误为假怪，于绪言中谓妖怪学之目的，在扫假怪、开真怪是也。要之，妖怪之定义，以通俗解之，为异常变态不思议，由学理上解之，为迷误。盖假怪之义为异常，而对于真怪，则为迷误而已。

第六节　迷误之原因　迷误何由起耶？由论理之误谬起也。论理之误谬，虽有种种原因，不外于误用下二条之关系：

第一　部分、全体之关系；

第二　原因、结果之关系。

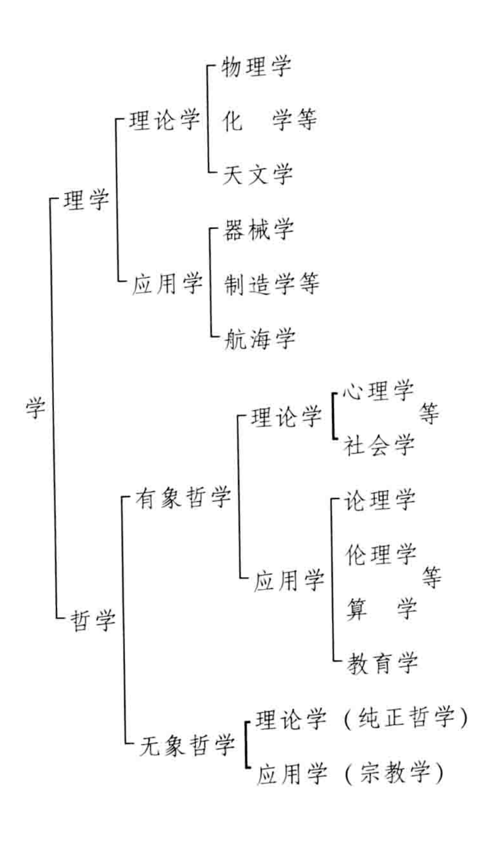
论理之作用，在于由全体及部分，由部分及全体；或就

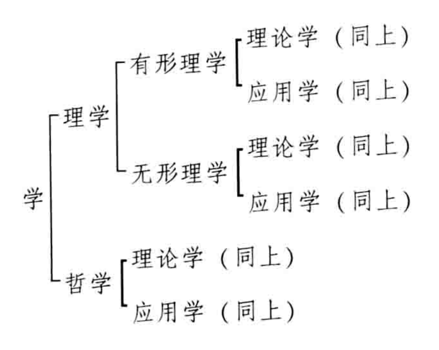
原因寻结果，就结果求原因。是故于全体确实者，于部分必确实，演绎论法之所以起也。本原因、结果之关系，而考索原理原则，归纳论法之所以起也。然非原因而误为原因，非部分而认为部分，种种之迷误，由是生矣。

第二讲　学科篇

第七节　妖怪学之所以未设学科　妖怪学者，有科学之资格者也。而世间固无此一科之学，是由学者之研究，不及于是也。虽然，既有妖怪之事实，本此事实，而考究其原理，是不可不谓一种之学。若由今研究之始，而步进一步，则他日现一科独立之学于学界上，盖不难期矣。故余以此为将设之学科，而欲开其端绪也。今欲定其学科之位置于学界上，当先揭学问全体之学科表。

第八节　学问全体之学科表　学问全体之学科表，在昔学者，各异其所见。余今由自定之学科表，而定其位置，其表有二样之别：


学
理学
理论学
物理学
化　学等
天文学
应用学
器械学
制造学等
航海学
哲学
有象哲学
理论学
心理学
社会学
等
应用学
论理学
伦理学
算　学
教育学
等
无象哲学
理论学（纯正哲学）
应用学（宗教学）


学
理学
有形理学
理论学（同上）
应用学（同上）
无形理学
理论学（同上）
应用学（同上）
哲学
理论学（同上）
应用学（同上）

第九节　妖怪学所以为应用学　此二表者，其实同一。惟因分理学、哲学之区域，为广狭而见其异耳（其详见佛教活论、本论，第二篇显正活论）。于此表中求妖怪学之所属，则心理学之应用学也。妖怪学实兼理论、应用之二者，就妖怪之事实，而考定其原理原则，为理论学；用既定之道理，以说明事实，为应用学。今之研究，虽亦兼此二者，而以其原理原则，尚待考定，仅藉各种科学所考定者以说明之，故属之于应用学也。心理学于学科表中，在第一表，属有象哲学中之理论学；在第二表，属无形的理学中之理论学。故妖怪在第一表，属有象哲学中之应用学；在第二表，属无形的理学中之应用学也。

第十节　心性与妖怪之关系　凡妖怪有属于物者，有属于心者。若天变地异，草木禽兽之变态异状，属于物者也，谓之物怪。又若幻觉、妄想精神诸病，属于心者也，谓之心妖。虽然，物妖亦触于我之感觉而后生，应于我感觉之状态而变化，决非全离心性而存，且如先者定妖怪为迷误，则属于心性明矣。夫心性有智、情、意三种之作用，而妖怪属其中之何种耶？则属于智也。前所谓部分全体之关系、原因结果之关系者，即智之作用。妖怪之生，则由智力之误用，是其所以为迷悟也。虽然，情、意亦非全无作用者，妖怪之起，

间有情、意，而作用之影响，于情若恐怖心，于意若决断力，大有关系于妖怪之原因者也。《左传》有怪由人兴之语。要之，妖怪之起，物、心二者中，心理之关系最多，心理中，智其主因，而情、意为之助因也。

第十一节　妖怪学与心理学之关系　妖怪关于心理，则其学与心理学有关系。若以妖怪为心理之变象，则其学为说明心理学中之变象，当名之为变式的心理学也。然妖怪学本心理学之应用，而心理学之应用，犹有论理学、伦理学、审美学、教育学。论理、伦理、审美为心性作用之智、情、意各种之应用，以真、善、美三者为目的；教育学者，智、情、意总体之应用，以人心之发达、知识之开发为目的。然对此等之应用学而言，则妖怪之应用如何耶？今举示应用之别如下：

> 第一种之应用，由理论向实际。
>
> 第二种之应用，以理论中既定之规则，应用于未定及误解之道理上。

此第一种，为论理、伦理之应用；第二种，为妖怪学之应用也。然则妖怪学者，以既定之规则，而应用于未定者，似与论理学中之演绎论法同。而其既定之规则，则由演绎、

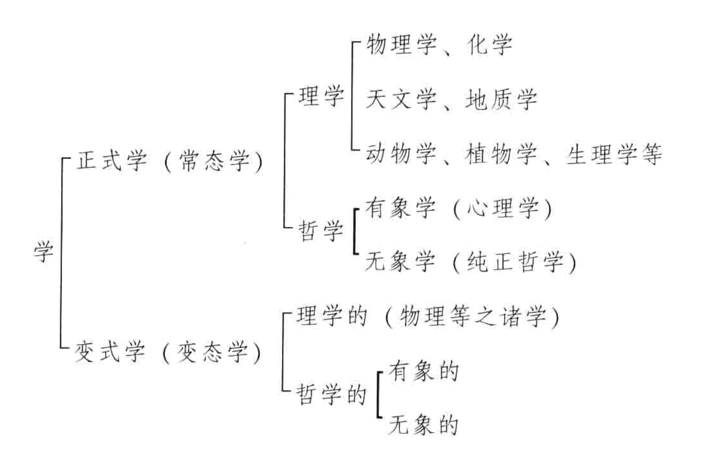
归纳两法之所定、应用之于误解、误用之理也，即由真正演绎、归纳所论定之道理而以正误谬之道理也。故比之第一种之应用，为心理学理论上之应用学。

第十二节　妖怪学与诸学之关系　妖怪学虽为心理学之应用，是谓其主要之点耳。若遍举其所关系，不可不为理、哲诸学之应用学。但其应用非在实际，而在理论。例如，说明物怪，当应用理、化、天文、地质、动、植等诸学之原理，而为之说明。又发于人身之妖怪，不可不应用生理、若医学之原理。又在心理中言之，心性之本体，固非在心理学之范围，不可不待纯正哲学，前所谓真怪由纯正哲学之应用而得知即是也。又关于死后之冥界、天道、地狱、灵魂等问题，必以宗教说明之。故妖怪学，狭言之，为心理学之应用学，广言之，则百科诸学之应用学也。而今者以心理学为牙城，理学为前门，纯正哲学为后门，以说明之。

第十三节　第二分类法　由是观之，以妖怪学为心理之应用，不过学科中之一方法，故名之第一分类法。若以其学为诸学之应用，更当设第二分类法。第二分类法者，以妖怪由误用诸学之原理而起，则当知诸学研究之道有二，即论究其正当道理者，及辨说其误解道理者，二者相分，余姑名前者为正式正则之学，或常态学；后者为变式变则之学，或变

态学。既以妖怪学为变态学，其学也不存于智者、学者之上，而存于愚民、通俗之间明矣。然则智者、学者之学何在乎？是余所谓正式学也。夫事物有正、变两则，学问亦不可无此两道。而匡正世间之迷误，虽为教育学几分之目的，然今日实际之教育，直以学理上抽象的道理，应用于人智开发上而已，未应用于妖怪之事实，是由妖怪学未起故也。换言之，则今日之教育学者，正式之应用，而非变式之应用也。且今日之教育，其区域甚狭，仅以学校教育为目的，若广对社会，就种种妖怪之事实，而为之说明，非别设一科专门之学不能，是变式学之所以对正式而起也。

第十四节　第二分类表　如此论定，而设其分类于学科上，如下表：



是第二分类之学科表也。此中虽有正式学，关于智者、学者；变式学，关于愚民、通俗之别，而智者、学者，犹不免多少之迷误，故非完全之智者、学者，亦得应用之。要其学以正式学所确定之理则为尺度，而检正通俗民间之诸迷误者也。

第十五节　第三分类法　以上分类之外，更有一种之分类。夫妖怪学者，可以测定人智发达之程度。其于人智也，不问古今东西，苟有言语历史之存，皆得测定之，不仅限于一人一代。盖迷误之多少，关于人智发达之高下，人智未开，迷误之种类甚多，且其去理也甚远，随人智渐进，而迷误渐减，益近于理。由是考之，妖怪学者，与历史学与人类学，有密接之关系。人类学为人类全体之学，对照动、植物而论人类之性质事情者也。对之而有人种学，论人种中之一人种与他人种之关系异同者也。虽然，妖怪学者，非限于一人种，通人类全体而研究其智力论理之发达者，不可属于人种学。至人类学者，不独智力而已，广涉于身心各种进化之事，则以妖怪学为人类学中之一种学可也，又其所以与历史学有关系者，历史学与人类学，异其性质，非考究天地间一种之生物的人类之进化。而就一国民的发达之人类，即成社会，进文明之人民，而考究其社会外界与思想内部之进化者也。论其内部之进化者，即历史哲学。今妖怪学为测定人智程度之

学，当属于内部。虽然，亦有所异。盖妖怪学者，就外界所现之风俗习惯上而论人智之程度，非论思想者，故又近于社会学。要之，妖怪学以关于人类社会，与人类学、历史学、若社会学，有密接之关系，而得为一科独立之学。何者？历史、人类等诸学，广成立于人间相互之关系，而于物、心内外相互之关系，及一个人之思想观念、对宇宙万有而变其状态，及就诸现象变化而异其解释之程度，皆未及考究，而有待于妖怪学者也。

第十六节　学科分类之归结　由以上所述观之，妖怪学之分类，有三种之方法：第一种，为心理学之应用；第二种，为诸学之变式变态学；第三种，关于社会、人类诸学中之一科。而第一、第二分类，于一个人上考定之；第三分类，于社会历史上定之。是故狭言之，为心理学之应用；广言之，为诸学之应用。非徒一人一代知识之发达而已，实就众人数代之发达，而阐究其理者也。

第三讲　关系篇

第十七节　实际上之关系　前讲所载，学科上之关系也。在实际上，则妖怪学于宗教、教育、道德、政治、医术、实业、风俗、仪式等，皆大有关系。其结果也，在增进人类之幸福，图宗教、教育、道德、政治之改良，而进斯世之文明，故其裨益于世，不多言而可知。

第十八节　与宗教之关系　凡世之信宗教者，多为迷信、妄想之所支配，而由是以招弊害。如以神力为无量无限，祈之则不善而得福，为恶而免罚，往往见之。抑世间事变，有人力可左右之与不可左右之者，然人常欲以神力左右其所不可左右者，以恣欲念，偿野心。尝据所闻，有于神社佛阁，喜舍数十金，更不告姓名者。虽如出单纯之信仰，而其中或由盗贼及不正之行为，获过分之金，以畏神罚而舍其一部分者。要之，宗教妄信之害：第一，有使人当勉不勉，而祈侥

幸之弊；第二，有增长欲心、强起自利心之弊；第三，有犯罪恶而不自责，反祈神佛冥护之弊。凡此等皆由迷信、妄信来者也。而迷信之时，无非由信天道地狱之赏罚，而因以制恶心、进善道者。然是亦不能无弊。有偏信之甚，而漫然患死，且又妨智力之发达者。加之世间狡猾者多乘之，而以种种之方法，营其私利。故由今以后，宗教之信仰，不可不本道理而除迷信、妄信之弊害，是妖怪学之目的也。纵令今日之宗教，尚无前弊，终未可谓真正宗教之行。何则？今日之信宗教者，大抵畏死后之赏罚，或欲免现世之不幸，是亦一种之迷信也。若告以无此果报，则鲜复信之。夫宗教之目的，非独于死后而已，又非以免现世之灾厄之谓，实以与无量之快乐于精神上者也，此快乐者，在有限相对之世界，决不可望，惟由想定无限绝对之世界，接触而起耳。考之人心作用上，不由有限的智情意而为无限的智情意之所感。知宗教信仰者，开发此无限性于人心中，开绝对门于精神界者也。然今日一般之宗教，成立于有限相对上，甚至有成立于有形上者，其信仰皆以私利私欲有形上之幸福、快乐为目的，故谓之迷信、妄想。欲除此弊而开现宗教之真面目，则即研究妖怪者之目的也。

第十九节　与教育之关系　世人多因对目前之世界，而

不知天变地异之本于何理，而起种种之妄想，而其心大为之不安，送一生于战战兢兢之中，是之谓万有上之迷误。又人以不知吉凶祸福之本于何理，谓不可以人为左右之，而信卜筮、人相、九星、方位等之妄谈，有益增自利心之弊，是又人生上一种之迷误也。以上之迷误，大妨文明之进步，且害事业之发达。而约言其迷误所生之结果，则为不快乐、不道德二者。然学术上明其道理而医其弊害，虽普通教育者之责，而今日之教育，未得达其目的。故余今尽力于妖怪学，开示此理于人世，以应用之于教育上，于世不无小补。而妖怪与道德之关系，亦准之而可知矣。

第二十节　与政治之关系　曩解妖怪学为解说迷误之学，而今所论宗教、教育上之迷误，不过生于一个人之上，谓之个人的迷误。对之有社会国家上的迷误，谓之社会的迷误。于此，不得不分个人的妖怪、社会的妖怪之二种。今考社会的妖怪，于政治上，迷见谬论者，即一种之妖怪也。例如，误解权利、自由、平等之意义，而有社会党、共产党、虚无党之一种之迷误，即妖怪也明矣。然则妖怪学之考究，亦得排除政治上之谬理。而本讲中要，唯说个人的妖怪之意而已。

第二十一节　与医术之关系　在今日，下等无知之愚民，以未知疾病之由，乃以宗教上之迷信解释之。人之病也，以

为鬼神或妖魔之所为，不用诊断及服药，而欲以祈祷及符咒疗之者颇多。诸病中，如疫、疟、癫痫，其他诸精神病，全信为鬼神，或狐狸之所凭依。至其治疗，用种种奇怪之方法，是愚民治病上之迷误。而其所生弊害：第一，不注意于卫生；第二，不注意于治病。本服药可治之病，而一任祈祷、符咒而不顾。医此等之迷误，而除其弊害，亦妖怪学之目的也。

第二十二节　与实业之关系　实业者，农业、工业、商业之义也。既于宗教、教育有迷信、妄想之弊害，遂延及于实业上。不勉已业，徒祈请于神佛。农夫不事耒耜而望丰年，匠工不善技术而欲赢利，商贾不劳肩背而欲垄断私利，如此迷信，大妨实业之进步，而影响于国力之消长无疑。故对实业而排此迷误，为今日之急务，是亦妖怪学之目的也。

第二十三节　与风俗之关系　社会日常之风俗习惯，仪式礼法，多有由迷信、妄想而成立者。如楹联必书吉语，岁时忌说死亡，其例甚多。民间之常事，社会之仪式礼法，多由此等迷信组织之。迷信之极，遂畏首畏尾，战战兢兢，无一日之平安，以亘一生，人间之不幸不利，莫大于此。故说明其道理，而与人以安逸者，亦实今日之急务，而妖怪学之目的也。

第四讲　种类篇

第二十四节　妖怪之分类　凡哲学上分类万有，常以物、心二者，儒家谓之内外，佛教谓之色心。盖宇宙间之事物，不外有形质与无形质两种。开我目而观于外，为有形质之体，谓之物质；闭我目而动于内，为无形质之体，谓之心性。今妖怪亦照此而分之，例如，天变地异为物理的妖怪，精神诸病为心理的妖怪，是也。若详言之，则由有形的物质之变态异常而生者，名物理的妖怪；由无形的精神之变态异常而生者，名心理的妖怪。虽然，其所谓妖怪者，实非妖怪，而世间误认之为妖怪，余谓之物理的迷误，心理的迷误。是妖怪学所以为解说迷误之学也。

第二十五节　物理的妖怪之种类　物理的妖怪，其种类甚多，有现于天象上者，有现于地壳者，有现于植物上、动物上，水、火、金、石、空气上者，余为从学科而分类如

下表：

物理的妖怪——
- 物理学的妖怪　如由光线之反射、屈折等而生变象，当用物理学说明之者
- 化学的妖怪　如由诸原质之抱合、分解而生变象，当用化学说明之者
- 天文学的妖怪　如彗星、流星等属之
- 地质学的妖怪　如化石、结晶石等属之
- 动物学的妖怪　如雌鸡化雄之类
- 植物学的妖怪　如桑谷共生之类

其他人身构造机能上之变态，以属于生理学，谓之生理学的妖怪。

第二十六节　心理的妖怪之种类　心理的妖怪，其种类亦甚多。有考于事实上者，有考于学理上者，今先由事实上之分类为下三种：

第一种，即现于外者，幽灵、鬼神、恶魔、天狗之类。

第二种，即由他人之媒介而行者，巫觋、降神、术人、五星、方位、卜筮、祈祷、察心（或称读心术）、催眠之类。

第三种，即发于自己之身心上，梦、眠行、神通、幻觉、妄想、诸精神病之类。

其中第一种之幽灵、鬼神等，纵发于精神作用，而大抵信其为外界之所存，不与梦、眠行等，故区别之；其第二种为我身心之事变，有他人考察之；第三种则不待他人媒介，自发于身心上，两者自有所异，是亦不得不区别之。但第二种、第三种者，仅由他人之媒介与否之异而已，其所目的，皆在我身心上，与第一种之现于外界者不同。故表之如下：

心理的妖怪
- 外界　幽灵、狐狸等
- 内界
  - 他人　巫视、降神等
  - 自身　梦、眠行等

外界谓我目前之物质，内界谓我体内之精神（即心性）。而外界之妖怪，实皆内界精神作用之所生，外物者，特其诱因助因耳。故心理的妖怪，限于内界所发现，若真存于外界者，是非心性而物怪也。

第二十七节　心理学上之分类　次举学理上之分类，本心理学而随心象之种类以别之，如下：

第一种，表现的妖怪（感觉及知觉上之妖怪，即幻觉、妄觉。）

第二种，再现的实想上之妖怪（再想及构想之妄见、妄想。）

第三种，虚想上之妖怪（概念断定之迷见、谬论。）

第四种，感情上之妖怪（由感情生之迷误。）

第五种，意志上之妖怪（属意志之迷误。）

此五种皆属人心之迷误，第一种迄第三种为智力上之迷误，是妖怪之主因也。第四种、第五种为其助因。然以智、情、意之三作用，互相混淆而起，在实际上，决不能分别为三种之迷误。

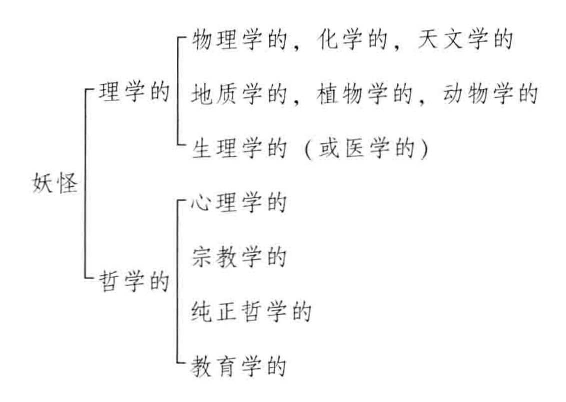
第二十八节　诸学上之妖怪　心理的妖怪，不仅在心理之现象，不能概以心理一科解释之。例如由精神病发者，不可不借生理学、精神病学之说明。又关宗教上及虚想之妖怪，不可不借宗教学及纯正哲学之说明。故更揭下表以示其种类：

心理的妖怪
- 病理的（属于精神病者）
- 迷信的（由宗教上妄信而生）
- 经验的（平时经验、事实上偶合适中者）
- 越理的（想定为理外之理、在人智以外者）

分配之于学科，得别为生理学的、医学的、宗教学的、心理学的、纯正哲学的，其他可更加教育学的之一类。

第二十九节　理学的及哲学的妖怪　更考之于学问上，前所谓物理、心理二种之妖怪，名之为理学的妖怪及哲学的

妖怪则适当。今以学科分配之如下：



其他若细论之，亦得加论理学的，伦理学的，美学的，社会学的，政治学的之类，今姑略之。

第三十节　真正之妖怪　由诸学理上按妖怪之原理，乃有所谓超理的妖怪，究非人智所能窥测，惟谓之不可思议已耳。盖其妖怪者，极对之大怪，其胎内包有一切之妖怪，世间种种之妖怪，尚不足为其一分子也。然则其大妖怪何物耶？狐耶？狸耶？天狗耶？狐狸天狗，其形可见，其声可闻，可握可搜，是未足称妖怪。而其所谓大妖怪者，师旷之聪不可听，离娄之明不可视，公输子之巧不可奈何，无声无臭，实妖怪之至精且至大者也。此至精至大之体，一动而现二象，一名之心，一名之物，此二者互相交接，而隐见起灭于其间

者，不过小妖怪耳。所谓小妖怪者，如波石相激而跃白雪，是睹者之所误认为白雪，非真白雪也。世所信为妖怪者，犹此白雪耳。故余谓其所谓妖怪者，非真正之妖怪，而现出此妖怪者，乃独真正之妖怪耳。若吾人欲接见此真正之妖怪，宜一扫此伪妖怪，而待半夜风波静定时，看取真理之月影于良心之水底，是吾人接触于理想真际之时也。余以此理想之本体，为真正大妖怪，单称之为真怪，对此而名伪妖怪为假怪，如绪言中所述是已。若吾人于外界观察，千万无量之物象，而洞达一贯于里面理法之中，想见其实体如何，亦得接触此大妖怪。抑此妖怪者，于物心相对之云路上，遥凌三十三天，须弥山上，尚高几万由旬之处，开一大都城，理想为其帝王，降物、心二大臣于此世界，支配千万无量之诸象，是真妖怪之巨魁，吾人不得不究尽者也。不究之，决不能尽妖怪于世上，而三十三天犹高远，况理想之都城耶？然则何所阶梯而得升之耶？曰：实验与论究，此二者，由物、心二大臣差遣于理想朝廷之使节，若吾人欲升其都城，不可不随此使节。而其使节，不能入关门以内，故吾人不能不以关门为限。果尔，则不能为世界断绝妖怪之根由。吾唯有扫去假怪，开现真怪而已矣。

第五讲　历史篇

第三十一节　妖怪学之历史　由是欲本诸学之原理，说明各种之妖怪，不可不自古代原人蛮民之所解释，以至今日之诸说，次第说明之。兹谓之妖怪之历史。

第三十二节　太古之时代　妖怪学之起原，非与人类同其始。盖太古之人，未知物、心之为何，见万有而不知所以可怪，物心一致，彼我无别，如未满四五岁之幼儿，蠕蠕蠢蠢，徒栖息于两间，实可谓无思无虑之时代，在此时代，安有所谓妖怪耶？凡人之性，智力仅发育，则一种疑念动于内，而刺激思想，遂进而欲说明四围之万象。妖怪学者，人智渐进，而物心内外之别渐生，至于见果求因，知因求果，而始起也。在此时，则万有悉为妖怪，日月亦妖怪，星辰亦妖怪，风雨山川亦无不妖怪，故勉为之究其原因与释解，苟不得其释解，则胸中一种之疑团，终不能散，而一日不能安其心，是百科诸学之所

以起于世也。虽然，由今日观之，所说明者，一切迷见耳，妄想耳，未足以为学说，是即妖怪学之起原也。夫如此说明，虽不外于迷误，亦于其中胚胎多少之真理，不容疑虑，盖不说则已，苟有说明，必本就因探果、就果求因之理。如古代蛮民，见罗天数万之星，解为雨零之孔穴。见空气之游动而为风，解为天地一大活物所呼吸。虽不过妄说，亦以原因结果之理解之也。而其说之妄，则由于应用此理之误谬。此等误谬，在今学术发达之日，尚往往见之，何独咎古代耶。而考究其误谬，即妖怪学之目的，所以先解其学为变式学也。

第三十三节　发达之时期　古代蛮民，为宇宙万有之说明。以至今日，因一切智力之发达，其说明遂次第进化，由不完全之说，渐得完全之说。今分此发达之年代，为三大时期。尝闻法国哲学者康脱氏，以由古代至今日，分为神学时代、形而上学时代、实验学时代之三时期，余仿其例云：

第一时期　感觉时代（智力之下级）。

第二时期　想象时代。

第三时期　推理时代（智力之高等）。

是本心理学中智力之发达而次第之，不问其何国何人，其实际必由此顺序与否，虽未断定，而从进化论之规则，不

可不以此序之。

第三十四节　第一时期　感觉时代，其解释万有，皆以吾人所得感觉之形质上说明之。盖当时人智，未能为无形无质之想，一切事物，皆以为在感觉以内，经验以内，纵令知物、心二元，而亦信为有形质，于物质上说明之。彼英国哲学者斯宾塞尔氏所著《社会学初编》，述宗教之进化，唱一身重我说，此说大资研究妖怪学之参考。今略述其大要：古代人智，未能作无形之想，若梦者，人所难解也。夫梦者，我身体在此，而得见远方，晤远方之人，有大不同于平时者，蛮民乃下之以一种之见解，谓我体有二样，其中，一我在此处，而他我游彼处，名之一身重我说。重我者，我有二种之体，二者相合而成此一身之义也，而昼间二我相合而现作用，夜间一我在内，他我游外，以此理解释梦之现象。而又以当时未能想象无形，以其二我为皆有形，遂推此理而及人之死，以为死与梦同，亦由一我在此、他我游彼而起。但其与梦异者，他我所游，比梦更远且久而已。以此在梦境时得随意唤醒，一及于死，虽如何大声疾呼而不苏生，乃由死时他我出游甚远，呼声不能达故也。其他患病、失神、癫狂、狐凭等，皆以重我说为之说明。夫知人一身由甲、乙二我而成，又以甲我在而乙我得出于外，则想此人之乙我出于外，他人之乙

我得入其中。即如癫狂者，其人之举动，比于平生，全若别人，则以为当自己之乙我出游，而他人之乙我入来也。又既乘自己乙我之不在，而他人之乙我得入来，则若他人之乙我力强，而能制自己之乙我，虽自己之乙我存在，而他人之乙我乱入，亦无不可。因推此理为诸病之说明，谓患病之人，虽自己之乙我存在，而有苦之者，不能自除，则因他人之乙我入来，而制自己之乙我也。一切之事，皆以有形之道理证明之。是为感觉时代之说明。盖在当时，人既知死后之有世界，而信其世界仍在于我之感觉上，与现在世界相同。其入鬼籍也，如今日现在世界，由一地方移住于他地方，是皆形质上之说明也。由此时代渐进，而想象鬼神，尚以鬼神为有形质，而特较人类之性质为增大，例如雷神具大鼓，雨师携水瓶，电母握明镜之类，是也。

第三十五节　第二时期　及人智渐进，又知实际上不得仅以有形质解说之，自然想象至于无形质之处。而此想象之始，先以有形质者敷衍增大，而构造未经验之新影象。盖感觉上所见闻而再现之者，曰再想，彼乃取舍、增减其再想，而构造新影象，则为构想，是所谓想象也。及想象作用渐进，而有影质影象，更变而近于无形质，终至作感觉以上经验以外有无形世界之想。于此，不但物心二元中，以心元为无形

之想象而已，鬼神与死后之世界，皆得为无形之想象。在第一时期，则信风雨山川，皆各有其灵，而为有形之多神。至此，其想象渐移于无形，不独以多神为无形，而且想定于多神之上，更有一神，此一神之体，支配物、心二者，而一切现象变化，皆其所创造或媒介也。故在此时代，妖怪之说明，皆历之于神力之干涉媒介，或由其启发感通，是虽由重我说进一步，而尚未达学术上之说明。其说明也，属于想象作用，而未为论理思想之作用。盖想象者，不履论理之阶梯，而虚构空想。及人智愈发达，而推理力完全，则于其说有不能满足之感，是所以进而至第三时期也。

第三十六节　第三时期　第三时期，为智力大发达之时代，不虚构想象，而为确实推理，由卑近及高远，由有形及无形，由感觉以内及感觉以外，是全今日学术时代之解释也。今日之解释，本宇宙万有之天则天法，由精密而又确实之论理，说明种种之现象变化，妖怪之解释，遂至此而一变。其在第一时期，通万有各体内之他元，而归其原因者，重我说是也。在第二时期，通万有各体外之他体，而归其原因也，鬼神说是也。然而在第三时期，既不求之于在内之他元，又不求之于在外之他体，而即以万有之固有规则若道理，为其原因。今所讲述者，在用此第三时期之解释法，而为之说明耳。

抑此时期，又有种种之说明法，其第一，理外的或神秘的说明法；第二，惟心的或理想的说明法；第三，经验的或自然的说明法，是也。而第三时期之真面目，即在此三种。各述其大要如下：

第三十七节　理外的说明法　以道理上言之，宇宙间有理内之理与理外之理，又有可知的与不可知的之二者，既为学者之所许。然则吾人智力固非无限者，因是而谓妖怪即理外之理，到底非人智所能知，惟归之神力之不可思议，而属于神秘者。其知之也，不可不用神人感通。天启直觉之理外的说明法，宗教学者之解释多属之。是虽为哲学史上一种之学说，本宇宙之道理而论断者，要为第二期之想象说进一步而已。

第三十八节　惟心的说明法　神之存否，所谓理外之理，虽终不可推知，而吾人心中，有精神思想之存，虽何人决不能非之。且我目前之世界，现于我心面，而为现象，又不容疑。本此理而惟心论者起。据其论，则万般之妖怪，不外精神上之迷误，或精神自作为者，离心界而别无所谓妖怪。而此论进一步，则达于理想论。理想论者之说，理想与精神本一体。理想者，现其作用于精神上，而精神者，理想之一部分也。故顾精神之内部，而究道理之根元，与理想合体可知，即人心者，达理想玄境之门路。其论固不背论理，而以外界万有，尽不外于

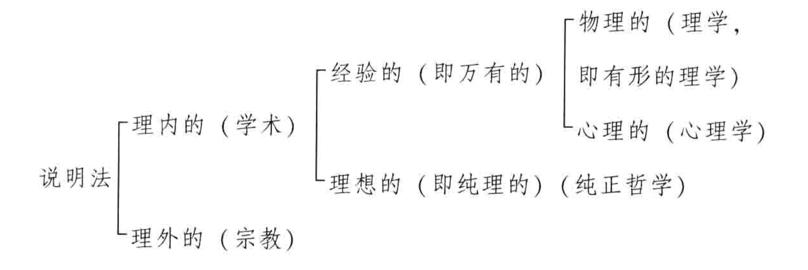
心体及理想之现象，则亦信理想实在，而以万般妖怪为精神上之迷误也。然世界之所谓妖怪，存于物心万有之间者，不能以惟心一说，尽妖怪之诸现象，而一一说明之。余是以欲由经验的说明法，而考之万有规则，以示其道理。

第三十九节　经验的说明法　此说明法，乃照万有自然之规则，以解释妖怪之现象者也。即今日之学术的说明法也。而其法也，反对惟心论而根据惟物论者也。余虽非惟物论者，而存于万有间之妖怪，不可不以万有道理说明之。欲由此说明法，以达余之目的。虽然，说明此普通妖怪，不得不达于其极之理想论。一达其论，则曰惟物，曰惟心，皆根据于理想而成。可知就中惟心论者，直接连续于理想论。而由事实上之经验观之，则物、心二元，非各有其体之固有之规则，而共出于一大理法。故物理的妖怪，与心理的妖怪，其原理惟一可知也。本此一原理，而举物、心两界上所现之妖怪说明之，是实余之目的。然使达于此理法所不能解明之处，则不可不以最上之理想论说之。余所谓扫去假怪，用经验的说明法，开现真怪，用理想的说明法也。

此经验的说明法之一种，有从来经验上未确知，而用推想原定法，是宜为经验的说明法之附属。今试举其例：第一电气说，第二精气说，是也。自电气说行世以来，一时彼此

皆归于电气之作用，苟有难解之妖怪不思议，悉谓之电气作用，是恰如中古以不可知者，尽归于神。神者，不可知之体，电气亦不可知之作用也。故归不可知之原因于电气者，犹之欲说明一不可知的，而仍以他之不可知的说之也。又近世因说明光线之理，假定一精气，即太以之说。若幽冥世界，亦有以精气之世界解释之者。又有以物理学所谓势力之理，证明灵魂不灭者。如彼著名物理学者，苏且脱及铁恩两氏，合著之《不可见世界论》，全由势力论证明未来世界之存在者也。或又有势力论及精气论，解释偶合、暗中、前知、预言及幽灵鬼神等者，将来或有以此等说发见真理之时，而在今日，尚未可许为一种之学说。故余谓之经验论之附说，揭于此，以供世人之参考而已。

第四十节　说明法之归结　举以上所述之理外、惟心、经验三论，而考于学科之上，理外论属宗教学，惟心论及理想论属纯正哲学，经验论可谓属理学及心理学，故表示其关系于下：



若考之现象实体之上，理想的者，说明物心万有之实体；经验的者，说明其现象。余今以经验的与理想的之二法，解说物、心现象上之妖怪，进而开示理想关内之妖怪。若夫宗教之所谓理外的，不在论理说明之限，则无烦喋喋耳。

第四十一节　妖怪事项之起原及发达　以上言妖怪说明，与世之进化共变迁者，不过略述妖怪学之历史，未说示妖怪事项之历史也。而究妖怪事项之历史，亦研究此学者必要之事。妖怪事项者，即妖怪谈也。讲究怪谈之历史，不可不预记主观的、客观的之二种。在客观上，当知妖怪谈者，何时、何地，由何事起，其后发达如何。今日传于民间之妖怪，多本古来之风说旧话，新发见者甚稀。盖吾人由幼少时，养育于妖怪谈之空气中，构成先入之思想。成长之后，接触于暧昧不明之事物，由思想之专制，而生预期意向，至现示种种之幻觉、妄见。如狐惑、狐凭之属，其初为偶然之事，其后相传，而为世间之风说，为先入为主之观念，遂于其心自造之。其果然与否，虽未可知，而妖怪原因之主要点，在此先入之思想，有可断者。何则？如赤儿白痴，其心中不记忆狐惑之说，未闻受诳惑于狐狸也。故研究妖怪，先搜索妖怪谈之起原，虽为甚要，无如多不传于历史中，惟散见于小说，不惟难判其真伪，即究其起原，及发达之顺序，亦颇难也。次在主观上，随人智识思

想之发达，而迷信、妄想，因之以为变化。及妖怪谈之影响于精神上者，此则当由精神之历史上发达，而考究其状态者也。此考究法，今日已由进化学、社会学等之进步而易施。吾人虽不能知古代历史上之情态，而于现时世界，固有可实验者，即下等之愚民，或幼小之儿童，固有可研究者。今所为妖怪学历史，即以此为由主观的研究法而已。

第四十二节　妖怪历史之分类　要之述妖怪历史，有说明与事项之二种。事项者，妖怪谈，说明者，妖怪学也。事项者，事实，说明者，道理。事项者，客观的，说明者，主观的也。揭示其全表于下，宜与第三十三节之表参看之。

妖怪历史
- 说明（即妖怪学历史）
  - 第一期　重我说
  - 第二期　鬼神说
  - 第三期　学理说
- 事项（即妖怪谈历史）
  - 客观的关于妖怪事实之传说
  - 主观的关于妖怪事实之观念

而妖怪谈主观的处，虽可就妖怪学之历史而知之；客观的处，则不能详说，惟于各科之部门，摘载普通历史上所见者，以备参考而已。

第六讲　原因篇

第四十三节　迷误之原因　妖怪者，与迷误同其意。而迷误之所由起，不可不说明。其原因之第一，在古说旧话之存于记忆，而为先入思想，固无疑。然是属于历史之考究，及教育之事情，故略之。欲专明妖怪之所以增减生灭，应于人心之智愚世之开否者，分下之三段：

第一，传于世间之妖怪，不可尽以事实而信据之。

第二，随智识学问之进而妖怪减少。

第三，由论理作用之误谬而生出妖怪。

以下从此三段之顺序而论明之。

第四十四节　妖怪谈话之真伪　古人言，尽信书不如无书。古书所传，决不可尽信。不独古书，即今日世间所传谈话，其中不可信者甚多。征之每朝之新闻杂报，其记事不合

事实者甚多，世人所熟知也。故无古今之别，传说风评，决不可尽信。而其所以与事实相违，由种种事情而起：第一，人之性，一有见闻，必传之于他人，而有修饰敷衍之倾向，是由人皆有小说的思想，望其语之有兴味且完全也。又欲使闻者感之或悦之。是故由甲传乙，由乙传丙，随辗转流传而益近于小说之荒诞失实。第二，人有好奇之情，偶接平生未见闻奇异之事，而自张主之，务欲成其事实于世间。以是传怪谈者，大抵立于辨护者之地位（辨护者，即我国所谓讼师，言谈妖怪者之意，必欲以辨给之口争实其事也），以失其实。第三，妖怪者，至稀有之事柄，千百事实中，有二三在例外者，虽亦不免，而世人于寻常一样之事，轻轻看过，更不记忆，偶属奇变，则大为之注意，长把住而不忘，以是古今远近之传说，杂然相聚，恍若数多之妖怪，一时并起也者。犹之观沿铁路道线之电信柱，虽各柱之间，相离颇广，远望者不见其间之事物，遂若各密接而并立也者。五井兰州之《琐语》下卷曰：世人言三百六十日，雨不出七十日，验之多然。但十日晴不觉晴，一日雨便觉之，盖晴常而雨变也。古人曰：治日少，乱日多；善人寡，恶人众。是不然，治日、善人虽众多而常，乱日、恶人虽鲜少而变。常则无事，变则多故，亦是雨、晴之说。妖怪亦与之同，其事虽稀少，以其

属于奇变，使人有多数之感、以失其实。第四，人有好恶情，其听言也，以其适情而解之之度大异。又记忆之而他日传之于人，不知不识，牵合附会，或夸张之，或省略之，以失其实。第五，谚云，先入为主，无论何人之心，不能不受先入思想之支配。幼时熟闻怪谈，及长而存于记忆，以支配其心，每接怪事，自以意逆之；而民间儿童所受之谈话，十中八九皆怪谈。又如小说演剧，无不加怪谈者，成长之际，自然以怪谈为先入思想无疑。由以上诸实事观之，则世多意外之怪谈，而又传之如实事者，其实决不可信，可知也。

第四十五节　知识与妖怪之关系　妖怪之现也，大有关于人智之程度何如，盖不容疑。夫世之传怪谈者，虽如彼其多，自经验于其身者甚少，苟逢人而问实验妖怪耶？否耶？数百人中，当未得一人。而其偶言实验者，大抵非学者而愚者，非男子而妇人，非都会而山野，非上等社会而下等社会。日本有所谓犬神病者，土佐一地为多，是皆限于平民之家，无作于士族者，故士族皆知其为妄，又今狐凭、犬神等之例已甚少。阿州三好郡池田村，亦为多犬神之地，而近年小学卒业者，未闻罹之。且无论何地，凡狐凭病等，多下等无知之人民，否则妇人，皆人之所知也。由是观之，明道理，富经验，长思想，心意强者妖怪少，否则多，可知也。然则妖

怪之有无多少，关于人之心意如何，其妖怪不在客观上，而在主观上也。所以通俗之妖怪，迷误而非妖怪，假怪而非真怪也。自今学问愈普及，则谓不出数年，通俗之所谓妖怪者，将全扫地，岂空想耶！

第四十六节　妖怪与论理之关系　如今所述妖怪者，不在客观上，而在主观上。然则何如而在主观上耶？欲论明之，当就心性诸作用现象变化而一一讲述。兹姑让之次讲，先即论理上推理判断之误谬而生妖怪者说示之。抑论理上误谬之起，由种种之原因，先就第六节所举考之：第一，部分、全体之关系；第二，原因、结果之关系。第一者，演绎论法之所本；第二者，归纳论法之所本。由第一生迷误者属演绎，由第二生迷误者属归纳。而其所谓迷误者即妖怪，名此二者为演绎的妖怪，归纳的妖怪。

第四十七节　演绎的妖怪　演绎的妖怪者，即演绎的迷误，由误认演绎法原理原则，所谓部分、全体之关系而起。夫论理规则，于全体真者，于部分亦真；于部分真者，未必于全体亦真。然世人往往将部分与全体混合，或部分与部分混合，甚至见甲之一部分，而以定全无关系之乙部分者甚多。是论理上、所谓虚伪过失所由起也。而妖怪之起亦本之。例如万有之一部分人间有灵魂，遂以论定其他万有，若日月，

若星辰，若山川草木，尽有灵魂。或见宇宙之一部分人界有变异之论，他之一部分人界亦有变异。或见今日某月某日有灾难，遂认定与之全无关系之来年同月同日亦有灾难。是皆属演绎论法一种迷误。世界所谓妖怪，多是类也。或又以既定神有自在力为前提，而认定妖怪非人力所能为，即是神所为。或又引天道幸善祸恶为提案，而应用之于天灾流行，以死者为天罚其恶，是亦愚民常用之论法也。其他属于论理上之过失，类此者殆不暇枚举，可参照论理学而知之。

第四十八节　归纳的妖怪　论理之过失中，由原因、结果之关系生误谬者，即所谓归纳的妖怪，种种妖怪之主因也。抑原因、结果者，相对性之关系，此为原因，则彼为结果；此为结果，则彼为原因。以此考定其关系，多易生迷误。又原因、结果者，不必单纯，或有原因与结果同者；或有数多之原因，相合而生一结果者；或有一原因而同时生诸结果。且原因有近因，有疏因，有主因，有属因；结果有直接，有间接。而事物之变化，由错杂之因果，联络结合而生。故虽智力发达者，犹不免陷于误谬，况于无知之愚民也。愚民者，非因而认为因，非果而认为果，属因而认为主因，以事物性质中一部分相似，遂以为同种类而比较之，世间往往所见也。例如，前次大乱之前，有彗星出，当时人民以彗星为兵乱之

先兆或原因。甲之人杀乙，其后自罹病而死，归其原因于被杀之亡灵。或甲之梦合于乙之所思，而信为乙之精神所感通。此类殆不暇枚举。乃由愚民者，不能明察一事物与他事物之间之关系。惟于时间之上，见前后相接而起者，以前者为原因，后者为结果。又于空间之上，见远近之间同时并发，以为两处互相感应。凡人智程度尚低，不但事物内部所包有之理法，不能考察，即时间、空间上，推究外部关系，其区域甚狭小，其论理甚浅薄，见一日间之原因，不知前日之原因，见一部分之结果，不知他部分之结果，是以所用论法，易生大谬。及智力发达，其思想之范围大广，其论理之考究亦深，始得确知因果之真正关系也。今举愚民论理极疏之一例：距今四五年前，日本山形县内，一夕，有一种之怪光，由鸟海山向月山而过，其声轰然如雷鸣，其地方之人因说之曰：是鸟海山灵为国会事，欲与月山灵相谈而诣之也。盖其时当初期国会之将开。是虽非论理的之妄谈，而亦应用因果之理以解释之，但其应用之不合事实而生误谬耳。又清夜勉氏所著《归纳法论理学》，引彼司氏药剂书所载，以由一因生两果而误认因果之一事，颇解颐，其言曰：事有由一因生两果，其两果互为对峙而无关系者。圣脱枯拉港者，船舶到，则使该港一切住民患冒寒之疾，是说为大众所深信者。学士奇痕铿

蒲氏苦究其事，知此事者实有简单之因果。盖其港之地势，非有东北风时，则外人不能由船舶而上陆，而其冒寒之疾，即在此东北风，而非在外人。此类误谬，盖世多有之。

第四十九节　因果与妖怪之关系　此原因与结果之关系，妖怪所以起，亦迷误所以起也。是实可谓真妄正邪所由分之歧路。夫虽如何无知之蛮民，苟见宇宙之现象，而欲说明之者，无不由因求果，由果寻因。而其生谬误也，其应用判断之不得其当。盖因果之形式，与外界之事物互不应合也，故非原形之误而应用之误。然其原形，当人知之未明，茫然存于心中，而未能判然，从而生误于应用上。而此因果之思想，先天性耶？后天性耶？属于别问题，虽可不论。惟我心所有之原形，待经验而愈明，外界事物之讲究，由因果之应用而愈进，内外相助而互发达，不可疑也。且此因果之理法，尤说明妖怪现象之所必用者，妖怪、非妖怪之所以分，亦由此理法之明与不明。故其理者，妖怪学之所以为经纬者也。

第五十节　事实考定法　由是不得不就因果之应用，而促世人之注意，即论理学所谓归纳法是也。其法有五种：曰契合法，差异法，合同法，残余法，共变法。例如，于此有欲考之一现象，其所显在二次以上，其时皆有同一之事情，则其事情，即该现象之原因，是契合法也。然世人论妖怪之

原因者，仅于一二回之经验，见一现象与一事情之前后续起，直以甲为乙之原因或结果。或于二回以上之经验，见其二三回显同一之结果，而有一二生反对之结果者，直以其间有因果必然之关系。如以天变与人事间有因果之关系，是学术界之所不许也。今宜于数回经验，不见同一因果之现象者，不可径以甲为乙之因或果。次差异法者，于甲际起而于乙际不起之现象，其事情，于甲、乙两际，异者惟一，而其他皆同，于是断其一事情之异，为甲际特起之现象之原因。次合同法者，合并契合法与差异法之谓。次残余法者，有甲事情与乙现象，由甲之中除去其所知之原因，而考定其所余者，为乙现象中之原因。次共变法者，于甲与乙之中，增甲而乙亦增，减甲而乙亦减。考定其互有因果之关系，其详宜讲究归纳论理学。今本此法则，而定下之条项，望今后遭遇妖怪之人自试之也。

第一项　若人自实见妖怪（例如幽灵）时，不可以自己之感觉为定，随其时地而多使虚心平气之人实视之，必其各人所见者果一致，而后判定妖怪之真伪。

第二项　若人际会奇异之变象（例如天变）时，不以一回而定，俟数回经验，以考定其现象与他事实（例如国家之变乱之间），果有必然不变之关系否？而后以一现象为他之事实之原因。

第三项　若人由一原因（例如神符）而得不思议之结果（例如病愈），试以由他之原因（例如代神符以全与之无关系者），而招同一之结果否？而后考定原因、结果之关系。

第四项　若于一时代（古代），由甲原因（例如杀害）、直来乙结果（例如神罚若祟），于他之时代（近世），更不由甲原因来乙结果者，必详其何故，前后相违如此耶？而后考定原因、结果之关系。

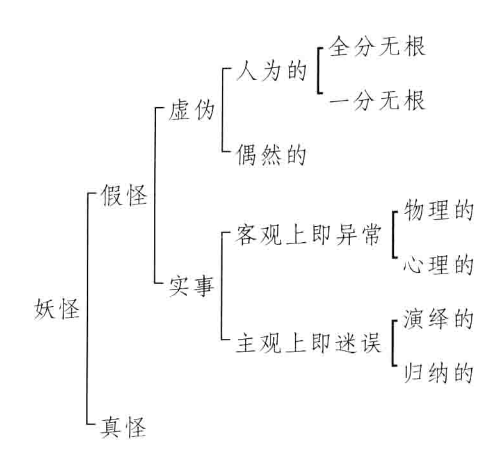
第五项　若于一地方，由甲原因（例如狐狸），来乙结果（例如狐惑、狐凭之类），于他地方，不由同一之原因而来其结果，寻究其何故不同耶？而后论定其关系。

第六项　若众人数回试同一之事（例如卜筮），其多数虽得所要之结果（例如预定与事实之符合），而少数得反之之结果，考究其何故不一致耶？而后论定为原因、结果。

由此等注意，且虚心平气以察之，而后所得妖怪，必为真正之妖怪。虽然，犹不可不于此存疑。何哉？自己一人所考定为确实者，或他人试之而发见不确实；或今日断定为真正之妖怪，后日更考究之而发见其误。故妖怪之考定，要不任自己之专断，而考证于各科之学说。

第五十一节　妖怪体之大分类　兹将第四十一节以下所述之妖怪，先参照第四讲所示之种类，为妖怪种体之大分类，

如下表：



表中人为的者，由人故意作为而生出妖怪之义。或由好奇心伪造，或为占自利，或为博人喝采，或出于小说的兴趣与辨护的作为。而其中有全分无根而不可信者；有以小事敷衍铺饰而大误其实，非全无根者，凡二种。偶然的者，谓非故意造出，而偶然传妖怪于世。例如，乞丐于夜中，忽入路旁空屋而就眠，过去前者，不知屋内有人，闻鼾声而认为妖怪。或曝衣于庭前之树枝，昼悬而夕忘取之，夜中经其树下者，以为幽灵现于树间之类。余闻一奇语，某年某城，于每朝鸡鸣之前，有声如当天下者，意鸟之声也，其语虽不可解，然其声似云当天下。一城之人，咸谓妖鸟告天下有大变动，

盖将有当天下之人出也。然有一人欲探知其原因，迎其声之来处而行，乃知不在城内而在城外，更出城外寻之，市有锻冶之所，每朝三点钟，即从事于锻工，知当天下者，即其打铁之声云。如此者，皆虚伪而非实事，世间所谓妖怪，多此类也。若以事实分之，亦不可不设主观、客观，即迷误与异常之二样。客观者，于第四讲种类篇既详述；主观者，论理的妖怪，即本篇所说明者。而论理的亦为心理的一种，属之心理学可也。今之目的，以心理学为中心，而说明物理的、心理的之妖怪。以下所述，心理学之讲义也。夫心理学者，外面与理学相关，内面与纯正哲学相关，而位于内、外两界之要路之学，故得以心理学为征伐妖怪之元帅云。

【卷之一中】

本卷以说明妖怪现象所以生之理由为目的，妖怪有物理的、心理的之二种，物理的妖怪者，关系于诸科之理学；心理的妖怪者，关系于诸科之哲学，即心理学、教育学、纯正哲学等，而其中妖怪学所尤要者，心理学也。

第七讲　说明篇第一

第五十二节　心理学上之说明　于前卷虽说明妖怪（即迷误）所由起之原因，而未说明妖怪现象所以生之理由，本讲则以说明其理由为目的者也。抑妖怪既有物理的、心理的之二种，物理的妖怪者，关系于诸科之理学；心理的妖怪者，关系于诸科之哲学，即心理学、教育学、纯正哲学等，而其中妖怪学所尤要者，心理学也。何则？物理的妖怪，究亦成立于心理现象之上；物理的说明，亦半由心理学讲述而后可也。而诸科之理学及哲学，待于各部门讲述。本讲就心理学之原理论明之，当知斯篇为总论中最重要之部分。心理学有正则、变则之二样，正则心理学者，说明常态之心理现象；变则心理学者，说明变态异常之心理现象，即前文所谓正式的心理学、变式的心理学也。今先述正式的心理学，次论变

式的心理学。

第五十三节　物心相关之说明　正式的心理学者，于普通之心理论之，在既读心理学者，如属无用，今因讲变式的心理学，有不可不参照者，故于此略述其大要，乃先述物心相关，次及身心相关，次论神经组织。夫物心者，互相待相对而存，物无则心亦无，心无则物亦无，故谓之相对性之存立。而以物、心二者之体，并存立论者，谓之二元论。以一为主，而一不过副之，以此立论者，为之一元论。于一元论，有惟物、惟心之两论。又有想定物心本原，为非物非心之体，而物、心二者，不过属之之现象，是亦一元论也，即如理想论者属之。今者非述理想论，非论物心之本体，惟说明二者现象之所以互相关而已。而其现象上之关系，不可不谓离物无心，离心无物。难者曰：离物无心，虽无疑，离心无物，其意难解。何则？纵令我无心，而此天地万有之实存，不可无也。应之曰：甲某今死，而其心灭，天地依然存者，乙某之心存故也。乙某死而其心灭，天地依然存者，丙某之心存故也。犹之一茎草枯，而他草尚存，不可谓草全灭也。又有难者曰：譬有暗室于此，其中点灯，而壁间所陈列之书可知，及灯灭时，复为暗室，其室内之书籍，不与之俱灭。今宇宙

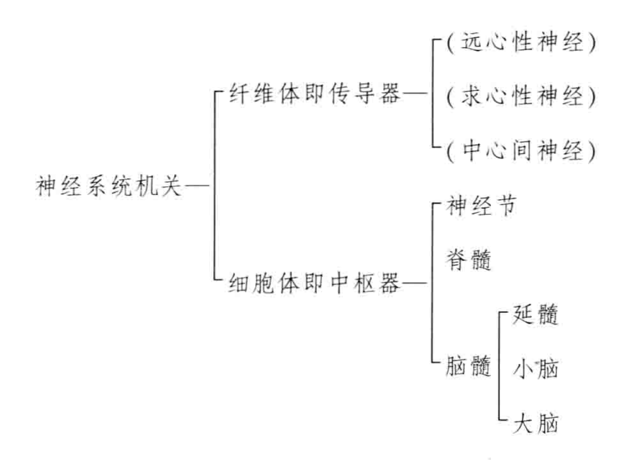
间万有如书籍，心性如灯，安得谓心无则物亦无耶？应之曰：是其譬喻既误，其论理岂得正当耶？夫以物喻书籍，以心比灯，物、心二元，全异其体，犹灯与书籍异其体，如此考之，不但离心有物，亦得谓离物有心。何哉？无灯而有书籍，即得谓无书籍而亦有灯。今以物心为有相关相对性者，乃离物无心、离心无物之意，书籍与灯之喻，不可同一论也。且其所谓离心无物者，无其意识上所感见诸物象之义。其所谓物象，指色、声、香、味、触诸象。除去此诸象，岂吾人所谓物，尚得谓存耶？要之，明物、心二象互相待而存，则其关系之密接，固不须喋喋矣。以是物理的妖怪之说明，待心理的；心理的妖怪之说明，待物理的，可知。而说明此二大种妖怪，既以心理学为中心，则必详论精神作用之影响于物象上何如。古代精神学心在物外之说可不论，惟本物心相关之理，照经验学派之心理论而为之说明尔。

第五十四节　身心相关之说明　物心虽互待而存，要其性质全异，不可同一视之。物者存于外，谓之客观；心者存于内，谓之主观。故物心相关，即内外相关也。而在此二者中间，则吾人之身体是也。身体者，虽有物质组成，而心性现作用于其上，以示物心一致，故身心有密接之关系，不问

可知。请先举身体诸事之影响于精神上者以为例，如血液、荣养、消化、呼吸、体温、劳动、疾病、康健等是也。盖血液分量之多寡，成分之适否，及其循环之迟速等，皆使精神变动其作用，或过敏，或迟钝，甚至有全停止者。而食物之荣养，肠胃之消化，呼吸体温之事情，皆准之而可知。又或劳动手足，伤害身体，必于精神上感几分之苦痛。身体强壮健全，则大觉爽快，人皆所经验也。是亦劳动、疾病、康健之影响于精神上可知。而精神上之变动，又必示其事于外貌，喜者笑，悲者泣，羞者面红，怖者冷汗，或以手颤足战发声音，是亦人所熟知也。虽然，以上之关系，皆间接者。若举直接之关系，则神经系统之脑髓也。例如神经健全时，传感觉如常，若生而组织不完，或由疾病及他事情而受障害，则传感觉亦不完也。或神经一部分受强压于外，及疲劳非常时，更有不传感觉，虽以意志命运动而不从者。次述脑髓与精神之关系，第一，脑髓大小，与智力之发达有比例，野蛮人之脑髓，与开明人之脑髓，其大小甚异。在动物中见有应精神发达之高下，而差异其容量者。且脑髓之表面有盘曲，与智力高下有多少之关系，是无他，盘曲多者，面积广也。第二，由外部贻非常之刺激于脑髓，或由高坠下，脑与他物冲突者，

忽昏迷若失神，而精神作用为之停止。第三，过劳精神，其后必感头部疲劳或苦痛，是由第二之里面证者也。第四，罹白痴症、失语症、其他诸精神病者，检之于脑髓之部分，见有多少之变状。第五，使用精神过度时，见排泄物中多混入，所以组织脑髓之成分。第六，施动物以种种之试验，得证明脑髓与精神作用，有密接之关系。由以上之理由，而身心中心脑之关系亲密可知也。

第五十五节　神经系统　神经组织论者，属于生理学之问题，兹不详述，仅述其大略。神经系统，有二种之部分，一谓神经纤维，一谓神经细胞。纤维者，白色，主传导作用；细胞者，灰白色，主中枢作用。而传导作用有求心性、远心性之二种，以神经末端作起之刺激，传向中枢者，谓求心性神经，或谓感觉神经；又以中枢所起之兴奋，传向末端者，谓远心性神经，或谓运动神经。此二种神经相集合，而形成种种之机关，分其机关为传导器、中枢器之二类，中枢器者，由神经细胞成；传导器者，由神经纤维成。属传导器之神经，于求心性、远心性二种外，又有联络中枢与中枢间之中间神经。又中枢器有脑髓、脊髓、神经节之种类，其表如下：



其中神经节者，中枢器之一种，由神经细胞成，论精神作用，此非紧要，故略之。脊体存于节骨中，为一种之中枢器，有反射作用，例如熟眠而手足动者，由脊髓之反射作用也。而脊体者，联络手足等部分于脑髓之间，以为感觉运动二作用之媒介。次脑髓者，存于头盖骨中，为中枢器之主要者，有延髓、小脑、大脑之别。延髓者，在脊体与大脑之间，联络上下二者，主生命最要机关之反射作用，例如心脏、肺脏等之反射运动是也。而为精神作用之本位者，独在大脑，心理学所谓智、情、意之作用，全在乎此，关意识之作用，皆由此部分发也。而大脑中亦有反射作用，当于后说明之。心理作用，有反射作用（即无意识作用）与意识作用之二者，此两作用之关系，亦于后述之。次小脑者，于规整运动

之外，别无特种之能力。以上诸机关，呈人类活动之诸作用，其附属之者，则有五官器筋骨等。其各部之关系如下：

- 精神作用
  - 主体　神经系统
  - 属体　诸有机机关
    - 运动器（筋骨）
    - 觉官器（五官器）

其他有机机关中，虽有消化器（肠胃）、呼吸器（肺）、行血器（心脏及血管）等，以仅关于生活作用之机关，不加于此中。若又分之为动物性官能与植物性官能，则关于精神作用之机关，谓之动物性；关于生活作用之机关，谓之植物性可也。

第五十六节　感觉及知觉　神经系统论者，属生理学之问题，未入心理学之部门。心理学之部门，以感觉为初级，故不可不就感觉而一言。夫感觉者，在内外两界之间，联合物、心二界之媒介也，故其义解当由内外两面考察之。先由外面（即客观上）解时，感觉者，不外于求心性神经末端所起之物质的刺激及神经系奋兴，而其刺激之主体，由外界之物质，刺激于其物质而起神经之兴奋，由此相传而达脑髓，始生一种之感动。虽然，感觉者，非独恃物质的解释所能说明，若由内面（即主观上）解之，可谓心性作用之直接于外

界而最单纯者，是实智力之起原也。而其知觉，有普有性感觉（即有机感觉或体觉）及特有性感觉二种，视、听、嗅、味、触五感觉，为特有性感觉；普有性感觉，即身体组织间之感觉，随消化、荣养、呼吸、行血等，而感饥、渴、体温、疲劳、爽快等是也。此感觉关于人间之有机作用而起，非有一定特种之部位，故谓之普有性，或谓之有机感觉。视、听等五感，人所熟知，故不与解释，是为心体中有一定特种之部位之感觉，故谓之特有性。其他属感觉者，有名筋觉之一种，是即运动之感觉及抗抵之感觉而名之，非离所举之普有及特有两种而独立者，似不必别设一种。然其性质与两种大有所异，以别置之为善。何则？普有、特有之两种，其性质皆为所作用（被动），不过感受外界所与之刺激。而筋觉者，以手足筋骨之运动，得施其作用于外物之上，属于能作用（主动）也。次感觉又有四种之性质：第一，事物之度量，第二，事物之性质，第三，时间，第四，位置，是也。例如，由视觉见色，知其浓淡之度，赤白之别，又由手足触外物，知其物之距离及位置、速度、时间之类也。其详细之说，以见心理学（心理摘要感觉论），故略之。夫由感觉进一步，达于知觉。知觉者，感觉之稍涉复杂，且认识外物为一个物体之作用也，即合其得于外物各种之感觉而生者也。而感觉

中形成知觉者，力各不同，大有强弱之差，乃若视觉者，构成知觉之力最强，嗅觉、味觉及体觉，其力甚弱。其说明，亦让心理学之讲义，兹略之。

第五十七节　再想及构想　较知觉更高一层者，有再想及构想之二种。名此二者为再现的，对之而名感觉、知觉为直现的或表现的。即其与外物之关系，有直接、间接之异同也。再想者，再生的想象之义，非直接感知外物，乃一感知之而留影象于心内、其后再起之之谓。夫知觉者，直接外物而起，然必一知觉留其影象于心面，而后日再起，始谓之再想。故再想所由生，在知觉及记忆。而又有一事情，则联想也。联想者，观念相联合之义。观念者，成立于主观上事物之思想。凡客观上有数种之事物，主观上亦必有对之之数种观念。故经验于外界之事物，互联合而存，则于内界亦必有观念联合而存，此观念实再想之起所不可缺者。吾人观一物一事，每必有与之联合之感念，唤起于心内，而记忆作用，赖此联想之事不俟论。次构想，谓构成之想象，诸再想之一部互结合而稍变其形之谓。盖取再想上一影象之一部分，与其他影象之诸部分，取舍结合之，生一种之新影象。例如构成一鸟翼人身而飞行空中之新动物，是谓构想。而吾人普通所谓想象，皆此类也。

第五十八节　虚想　再想及构想，皆就其特种之性质，而想见个个之事物，可名之为实想。反之，离其特种而考出普通一般之性质者，谓之虚想。其作用为思考作用。例如见云而判其黑白，见木而知其大小，属知觉之作用，至后再现之，属于实想。若道德、良心、权利、义务，或宇宙、世界、人间、国家，无形无质，而涉于普通一切者，不可由知觉、又不可由实想，不能不由虚想思考之。其他若禽兽之所以为禽兽，草木之所以为草木，亦然。而此思考作用，由实物实想、种种抽象概括而得之，为实想之所发达，分此作用为三种，概念、断定、推理是也。概念者，虚想作用中最单纯者，汇类比较实想，而抽象概括以得之，凡涉于普通一般事物之观念是也。此概念互结合而为一相联之思想，名之曰断定，故断定为虚想之稍复杂者。此断定又互结合而生推理，是论理之所以有演绎推理、归纳推理之二种。以上之说明，亦让于心理学（心理摘要虚想篇）。

第五十九节　感情及意志　以上智力种类，由其初级感觉，次第进而至于其高等推理，既各摘示作用之大略，对之而有感情及意志，是亦不可不略述其大要。夫智者，以识别思量为其性质；感情者，为苦痛快乐为其状态；意志者，以行为举动为其目的。此三者，单称为智、情、意，是实心理

作用之三大种也。而感情者，又分为感觉与情绪之二种：感觉者，智力之一部分，又感情之一部分也。是故感觉有二种之性质，其一，识别事物性质之作用，其二，感起苦乐状况之作用也。其识别作用，属智力，其感起作用，属感情，是其所以跨智、情两部也。次分感情为单情、复情之二种，若喜怒哀惧，属单情；若求真理，欲道德，属复情，复情一为之情操，例如，父母爱子，单情之爱；学者爱真理，复情之爱也。父母之爱，不待智力之发达，自然而有之；真理之爱，非有高等智力者，不能感。以此禽兽犹能爱其子，而不爱真理，不但禽兽，即人间亦有多数不知爱真理者。故单情、复情之别，以心性发达之程度为差。单情渐进，诸作用结合愈复杂，至于由近及远，由有形及无形，而复情作用始生也。

次意志，亦有单意、复意之二种：应单纯之冲力而起者，谓之单意；由复杂之动机而生者，谓之复意。例如，置一果饵于小儿之前，直以手取之，是由果饵之影象，映入心内，而出此冲力。然至大人，见果饵于目前，犹豫迟疑，不敢取之，是不但果饵影象之单纯冲力，起于内部，又考出种种事情，而起种种动机。要之，小儿乏克己作用，其冲力单纯；大人有克己作用，其冲力复杂。故意志中之克己作用，属于

复意可知。而今若详论此感情、意志两作用，非本讲目的，故略之。惟举心理作用中之与说明妖怪有直接关系者，特揭而说明之，即第一意识论，第二注意论，第三习惯论，第四联想论，第五信仰论，第六恐怖论，第七想象论，第八愿望论，是也。

第八讲　说明篇第二

第六十节　意识论第一（定义）　夫为心理现象之根基、诸知识之本素者，意识也。故曰智、曰情、曰意，皆得解释之。独至意识，不能施义解。何者？一切解释，皆在意识内现也。若强欲解意识，则云意识者，意识云耳。或有解意识为感情者，为知识者，是皆意识中之一部分，而非意识之解释。盖意识者，总括此等诸现象之名称也。然全不解释，则不知其为何。故今假据心理学上大概之所用，或解之为自知。自知者何耶？即自知其心之形态。吾人今思之，所谓自知者，想象耶？将感觉耶？不过心自知心之意，故心能决断而知其决断，愤怒而知其愤怒也。由此意义，吾人除自知之外，无一知识，一言语，仍不能与意识以何等之定义。虽然，通常吾人所谓意识者，惟反对无意识之谓，乃人之熟眠而动手足者，属无意识；醒觉之时，以意志动身体者，属意识作

用也。又或醒觉之时，不觉出手伸足，此亦无意识作用也。对照此无意识而考之，自不难默会其意义。故或以无意识为直接之知识。直接之知识何则？以理明之，如吾人偶忆起往年与亲友俱游地，是非突然构造于吾心中，实于数年前一经验于我意识之上，而今日再忆起者，其在数年前，亦不得谓往时之知识全消灭。何则？真消灭者，无再忆起之理，然坐而随意忆起往年之壮游，四边之风光，跃然如睹于目前，是数年之久不消灭，而能蓄藏于心内也。如此，则知识者，得不消灭而蓄藏。意识之范围，惟限于直接现在之觉知，而其蓄藏之知识，则属之于记忆，即潜伏之知识为记忆，而发现之知识为意识也。故存于记忆中之知识，苟再现而想起于心中，始谓之意识内之知识。若记忆者，由尝经验而来，徒蓄藏而已，未再现于心中，其果记忆与否，不可得知，而吾人既以一知识为记忆，则其事不可不再现于意识上，而为现在直接之知识，是所以解意识为直接现在之知识也。又或有解意识为心性之生命者。何则？有意识始知有心，无意识亦无心。意识者，其犹心内之光明与？心内虽有种种之观念，意识不照之，则知识不能现。譬之暗室内，虽有种种之物品，灯光不照之不能见，是皆意识与无意识之所以区别之义解也。若夫知无意识之为无意识者，意识也，知意识之异于无意识

者，亦意识也。至不能离意识之范围而出一步，吾人亦谓意识即意识也而已。故当知意识有绝对的、相对的二样之解释：绝对的意识，包含意识、无意识之二者；相对的意识，此二者对立并存。而今之所讲，非绝对的，而在相对的。欲以经验学派之论，说明意识之所以起者也。凡论意识之起原，有惟心、惟物之两论。惟物论者，归其原因于脑髓内部之造构机能；惟心论者，离组织脑髓之物质，而唱心性之存在。今对照此两论而判其是非优劣，固非容易，且非本讲之目的。姑立两论中间，而取身心一体两面说，谓外面有物质的组织，内面有心性的作用，互相待相伴，其体一也。而由惟物论论之，有物与力之二者，此二者，不可不由一体两面之关系；又由惟心论论之，心者由物而现其作用，精神者，伴身体之发达而开显其性质，皆不可疑者。故不得不调和两论，而唱身心一体两面说。二者既有两面之关系，则论究其体，不可不于一处照客观上之事实，又于一处考主观上之思想。而心之为物，在实念思虑外，虽不可奈何，而探究之，则有二法，即其一，考于诸动物及他人之上；其二，考于社会国家之上也。此二法，虽不外于比较推测，而离之别无可探之道，不可不以其近真理而许之。而欲由此方法证明者，更不得不讲述动物学、社会学等诸科，是亦颇难事也。今本从来诸家研

究之方针，而立私见以证明之。

第六十一节　意识论第二（意识、无意识之别）　心内既为意识之光明，其光明者不可不谓心性固有之本性（即先天性）。若解之于惟物论上，则为包有于物质内部之真相，其真相伴外部之发达，而次第开显，脑髓之造构机能愈达完全，其光辉愈至圆满，故意识之光明，虽谓之先天性，而其发达，必伴于外部之组织。虽然，若独光明而无触之者，其光明之有无，且未可知。犹吾人虽具耳目，无触之者，不知有视听之感觉，故五官所感觉之影象，即触于意识光明之物体，照于其光明，而知个个观念之存。又由此观念，而知意识光明之存。譬之暗室有灯之光明，而知有室内所陈之诸品。又由其诸品而判光明之明暗。而其光明，虽先天性，其个个之观念，则由外界经感觉而入者也。且意识光明中，又有分合诸观念，以构成组织知识之作用。何者？非有其作用，则知识无能生之理也。是犹有材木而无构造之工匠，不能成家室也。然则意识有原形与材质之二者；原形者，先天性之光明；材质者，感觉的影象。此二者，相合而见意识及知识之成立。其为之基础者，记忆保持之力也。非有此力，不能使感觉的形象，留止于心内，而是亦意识中所固有之先天性也。然对意识而为无意识之存，何理耶？意识者，虽先天性光明，

当其未发达也，心内全为暗黑之世界。如太阳未升，四面尚暗夜耳。故若动植物者，未见意识之光明，而在暗黑之世界者也。而动物之高等者，现一部分之光辉，犹鸡鸣旭日未升，而东方仅渐白。独至人间，悬意识之日轮于心天高处，光辉赫赫，遍照四方，尚因智力发达之程度，觉其光辉有厚薄深浅之差。在光辉之浅薄者，设令种种之影象，由外界入来，而接于意识之光明者实鲜，且不分明。故无智下等之人民，考定一事一物之因果，其所见甚狭，其论理极疏，犹以光辉微弱之灯，照于室内。是以动物及野蛮人种，无意识作用多；而高等人种，意识作用多也。而其无意识，即反射作用。反射作用者，应外界刺激所起之感觉，不待意识之命令，直向外界而现，反射应对之义，为生活体所固有之物理的或机械的作用，而非可属于精神的者。虽然，精神作用与反射作用，互连结而存其间，决不可立划然之分界。或反射作用一变而为精神作用；或精神作用一变而为反射作用。由是观之，意识与无意识，其间决非先天性之分界也。例如发于脑髓中之作用，有要意识与否者，今有人于此，吟诵诗文，用心力于字字句句之间，而不能不读下者，有不知不识，任口舌而得读下者，其一意识作用，其二无意识作用也。无意识而得吟诵者，其始盖由意识作用，及反复吟诵，而变为无意识，无

意识而得吟诵者，久不反复之，则复须意识。观僧侣之诵经文，始也用意识记忆之，既而朝读夕诵，数回反复，随自变为无意识。其后久不读之，经数年欲背诵之，复须意识作用可知。然则意识作用之变为无意识，由反复习惯之力而变为机械的也。此习惯性者，不独存于肉体上，心性之诸作用，亦皆由习惯性，故意识由习惯而变为无意识，及其习惯一已，仍有复其始意识作用之倾向，自然之理也。若至习惯形成确然不动之天性，则为本能性，遗传之于子孙，无复变为意识之虞。故无意识之变为意识者，由其习惯未全熟也。今欲说明其理由，复说示如下。

第六十二节　意识论第三（心力与意识之关系）　据惟物论者之说，人之心性者，物质固有势力之一种。故人类之思想力，与动物之感觉力，植物之生活力，皆同一种。即据惟心论者之说，今日亦无有如古代学说，所谓人类之心与禽兽之心为全别种者。即惟物论者所谓之生活力、感觉力、思想力皆同一种，惟应发达程度之高下而生此差别耳。然则谓惟物、惟心两论，皆假定动、植、人类有同一种之心性，固无不可也。然同一之心性，有意识、无意识之别何耶？夫意识既解为先天性之光明，而其光明之明不明，全在发显之心力分量如何。其力积集于一点，而得多量，其光愈明；若其

力不积集于一点，其量从而少，其光亦不明，殆现无意识之状态。而心力之集于一点与否，在于抵抗之者如何。如此有一抵抗者，非心力多量不能胜之，则自然向其点而积集，以现意识之光。若反之而无所抵抗，则无心力之积集，意识遂不发其光。譬于此有一条之流水，当其水路，横岩石而抵抗之，水自然集此，而忽大增其量，终越其石而上之。否则无抵抗之者，无碍其势而溶溶流去，其量不增。谚所谓无对手不相扑者，稍近此意。故心者接于需大心力之事，则其力忽积集而现意识；若无发显之对手，则虽谓心内已有意识之光明，亦不能奈何之。而其所谓对手者，会从来所未习惯之新经验事，及心内种种之观念错合，而于其中发见适应之难者是也。此二者，皆于心力有多少抵抗之事情也。抑斯宾塞尔氏别意识、无意识而归之经验之多少，与习识之有无，虽余所同意，而氏者以意识为非心性内包之力，其论颇觉浅薄。余则谓无意识之诸作用，皆于其内部包有意识之光明，而未进于外发之程度。其无意识之变为意识，意识之变为无意识者，由心力积集于一点而发其光明，与放散而失其光明也。虽然，余意非谓动物与人类积集心力于一点，同能发意识之光明。若动物者，神经组织，未达于发显意识之程度，意识光明之外发甚难。譬之地球内部之包有火气，虽不问何处，

皆同一样，非喷火口处，不能喷出火气。又设令有发显意识之造构机能，而不接心力会集于一点之事，亦不示意识之光。如有喷出火气之火口，而由晴雨气压等事，异其喷火之有无多少。要之，意识之有无，一关于神经组织之造构机能如何，一关于心力积集之事情如何，而就其事情如何，余新谓与斯宾塞尔氏之论无大差，氏不示先天性意识之内包于无意识中，余说所异也。

第六十三节　意识论第四（意识之范围）　夫下等动物之反射作用，从物质的（即器械的）习惯性而生。人类精神中之无意识作用，则由精神的习惯性而生。两者均为习惯。惟在下等动物，身心两面之发达，尚未能开显其内包之意识而已。余以是谓意识作用与无意识作用，生活力、感觉力与思想力，其体本一，惟随发达之高下，分量之多少，而见其分别。例如取一块之冰，至某温度为水，至某温度为汽，意识之变为无意识，无意识之变为意识，亦如是也。既身心发达而至内包意识之开显，若造未经验且错杂之事情，则心力会注于其一点而感意识，及数回反复之，以养成习惯，变而为无意识时，更见他部分之须意识，而为心力所注向，如此其部分又有习惯之力，而变为无意识，又转而向他部分以集合也。譬之一条水路，有岩石障其流，水激而集其点，既越

之而流，更向他岩石而集矣。是乃大助智力思想之进步，心理发达上不可缺之事情也。例如读书学文，初由一至十，均要意识之作用。以习惯熟练之功，渐至于无意识，更得进而察高等之事情。意识者，让其既达成功之部分于无意识（即反射作用），而自进而向未经验者，以用其力。于是不可不考意识之有限与无限。意识果无限耶？何要让其一部于无意识耶？而其让之，则有限明也。余既定意识之发达，伴于身、心两面，设令内包之意识无限，而外包之意识，固不得不有限。且其有限之范围，应发达之程度，而大异其大小也。然则以意识为有限，不能尽内界所存之观念，而容于其范围内。故观念之部分，有在意识内与在意识外之二种。以是记忆之范围，大于意识之范围，可知也。虽然，意识之光，非限于一部分而照之，或照右方，或照左方，或于前部分，或于后部分，得以次第移转，记忆中所存之诸观念，得顺次而浮现于意识中也。譬之以灯照一室，不能照全室，于一时携之，而由一部分、分移于他部，四边所陈列之诸品，得一一照见也。虽然，亦竟有不能使诸观念尽入于意识中者，乃诸观念中自然有一种之优胜劣败。观念之明且强者，早浮于意识中，否则非用特殊之意力不现。又有极用意力而终不现者，犹转灯于四方，而至微细者仍不能照。是意识力发显之有限，亦

不得已之事情也。

抑吾人之所称自己（即我）者，惟心论者中，虽如一种特殊之灵魂，其实属于内界意识之范围。所谓我之本位，不外于由诸观念之比较结合而生之中心，犹之一块物质有重力之中心也，而以意识时时转其中轴，我之本位随而得变更。是以所谓我之观念，幼时与成时不能无多少之异。又醒时之我与醉时之我，喜时之我与怒时之我，皆不能同一，是人之所以起悔悟也。虽然，意识之移动，非能使我全变为别物，惟仅少小之变动耳。其平常精神不激动而保水平时，意识守正位，其所谓我之本位，必立一定之中心，更欲明其理，不可不就观念论而一言。

第六十四节　意识论第五（意识与观念之关系）　内界中个个之观念，有现于意识中者，有不现者。例如甲部分之观念在意识中，则乙部分之观念在其外，而为无意识之境。乙部分的观念来意识中，则甲部分之观念又出其外，乃内界记忆上所存诸观念，新陈代谢，而意识则有内外隐见起伏之状。由是观之，观念之数，比之于意识之范围，其量过多，不能同时并见于其中。今以图示，大圈表内界之全面，小圈表意识之范围，甲、乙、丙之记号者，表个个之观念也。此小圈者，得由一处移动于他处，意识外之甲、乙、庚，有忽



入于意识内者。譬之一个之灯，无照见全室之力量，移动之，得依此而照见四隅。而其意识内与意识外者，非必其间有判然之分界，是又如以小灯照广室内，近处明而远处暗，其明处与暗处之间，无判然分界也。然则意识者，不外乎包有于心性之内部，若脑髓实质中一种之光明、伴身心之发达而发显者，可知矣。而其光明之不能平等照及内界全面者，以内界所存之观念，及内外相关之事情，常不能平等同一也。如于心性之海面起高下之波澜，意识之光，由其各波之关系，相一定之中心而发。故其关系异者，从而其中心上起多少之变动，不独道理上然，亦实际上经验之事实也。是余所以谓我者由内界之事情而变动也。而意识之由一隅移他隅，由于观念与观念间之联合，习惯、遗传等之事情，及内、外两界相关之事情，可知矣。故意识与观念之关系，由内界及内、外两界之关系，如何而定，可知也。

第六十五节　意识论第六（意识与社会之比较）　更欲明观念与意识之关系，可比喻于社会之组织而知之。夫内界有个个之观念，如社会有个个之人民，其人民结合而组织政

府，可比之观念结合而开立意识之范围。意识中有智、情、意之别，如政府中有内阁、诸省之别。有意识内之观念与意识外之观念，如有奉职于政府之人民与退居于民间之人民，而由观念结合以组织之政府，非君主政体而共和政体也。其所立于意识之中心之观念，不但得新陈代谢，且有由一观念移行于他观念者，若甲观念立意识之中心，与甲有亲密关系者，入于意识内，不异于一国中，甲党之首领立政府，而与之同主义者入政府；乙党之首领立政府，而其同主义者亦入政府也。而通常立于其中心者，本于遗传，应于习惯，大抵一定，即令有内外一时之事情而有小变动，犹有同主义之观念相续于其中心。故先所谓我者，于内界中，自然有相续一定之位置，能于身体变化意识移动之中，保持一定之中心也。至于罹精神诸病，而判断思想大有变动，全有其中心之变动，而别主义之观念，入于意识之中心，而代主作用。譬之政府有大革命，而别主义之党派占领政府也。狐凭、神凭等，皆准比例而可知。是为后心理学部门所讲必要之说，预置一言于此耳。如此以内界比论社会，虽若非属于论理的，然今日既以社会为一个之有机体，凡就个人发见之规则，可应用之于社会之上，将社会比例于一个之人体而与之说明，故谓欲从其反对之方向以为证明，以社会上所存之关系事情，考之

于内界之上，亦不可谓全非道理也。且社会不过一个人之增大，一个人中的微细者，就社会上比考之，与以显微镜观微物，同一理也。则以社会为观一个人之显微镜，岂谓无理耶。

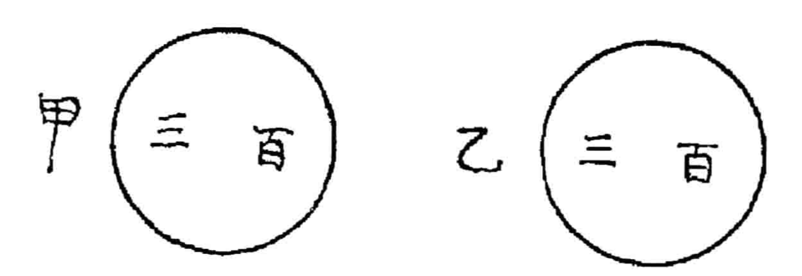
第六十六节　注意论第一（注意之义解及性质）　与意识有密接之关系者名意向，即注意也。注意者，精神合注于或一点而强其力之作用，故解之为意识之集合。若合注于一定事物上之心力，其种类有无意自然起及有意起之二种。又起于无意自然者，有由身体上活动起及由感情上愿望起之二种。例如强大之音响，触于耳官，不觉起注意于其处。腹中感苦痛，自然为之注意，皆由身体上活动生者，不能由意力制止之。又如欲锦衣玉食，望名誉快乐，虽自然注意之所向，则有意力能制止之，或不能制止之。二者以外，由有意起之注意，全由意力得左右之。至于寻注意所由起之原因，则由意志愿望活动，其他内外种种事情，不问而明也。但其强弱之度，一则由刺激之事情，如感觉上之刺激强，则注意之度亦强；二则由身体及精神之状况，如身体衰弱或精神疲劳，则注意之力弱，反之，而其力从而强；三则由动机及感情之事，夫动机者，在心内而刺激精神，是意志所由起之原因，即注意之起因，固无待论也。次就注意之发达言之，儿童之注意，多反射的（即无意的），由渐发达，而生有意的注意。

盖儿童之注意，每归向于刺激之强者。然年龄渐长，刺激之弱者，亦得注意。及更进，能抵抗激刺及唤起反之之注意，是全有意的注意之力也。又就注意之区域，有古来一疑问，乃同时得注意二物耶？否耶？是也。二物论者曰，吾人能辨别同时所发二种之音响，同时得注意二物之证据也。若同时不能注意二物，则比较作用及辨别作用，无可起之理。何则？比较辨别者，不能不照对二物也。一物论者反之曰，吾人于实际上同时感得二物者，由注意之由一物移动他物之时间，非常骏速，故若有比较辨别。于时间上实有前后之别，因其移往极瞬间而不能见其别。此两论孰真耶？虽未易判定，注意之全力，集于一物一点，与分于二物二点，数理上已有分量之别。惟注意一物时，与同时注意二物时，其所感得明确之度，觉大异也。例如，定注意之全力为十，集之于一物，其力十也，分之于二物，其力五也。且吾人于实验上，欲同时注意二物自然减得之力，注意一物，则其力得完。以是观之，二物论者似有理。何者？若同时不能感得二物，则注意一物与注意二物，固无其力异同之理也。

第六十七节　注意论第二（注意与意识之关系）　注意种类，虽有无意的、有意的之别，二者共属于意识之范围也。而意识之范围，与心界前面之关系，观揭于第六十一节之图

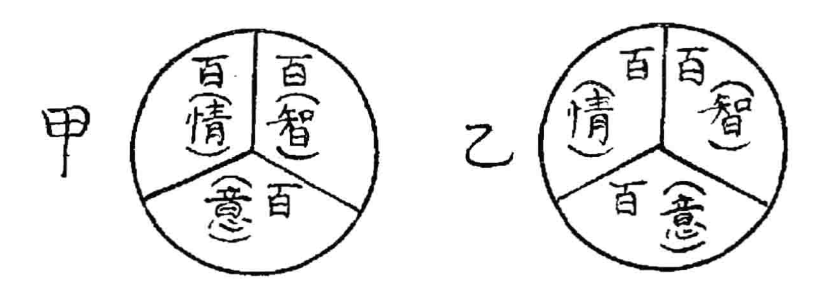
而可知，乃意识之范围小于心界，即注意之范围更小于意识，是注意者意识之合注于或一点，换言，则意识光明之向某一点而集者也。夫注意者，研究事物之所必用，由注意而研究事物，犹由显微镜而看细微之动植物。古来大家，若尼由妥痕者，尤富于此意识力之人，不但富合注意识于一点之力，且能永保持其力于一点者也。非如此之人，决不能看破造化之机密。盖世所谓天禀者，即富此力之人。余尝论性理之有经济，于此论有关系，特揭出之。

假有甲、乙二人，生来有同量之心力，其心力之量，姑以便宜定为三百，其分量从成长而次第增加者，恰如财之逐年而生息。而其增加之分量，虽由教育经验之得宜与否，余故假为



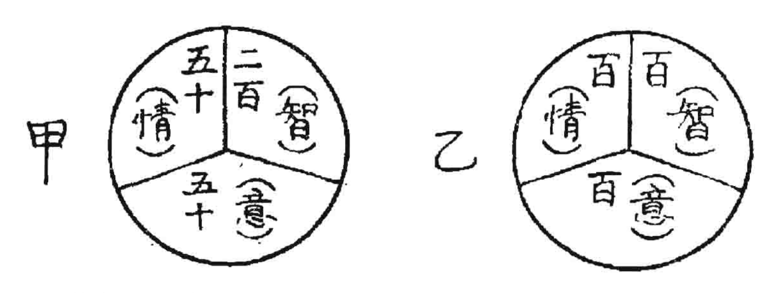
其量无增减，即定为三百之分量，终始不变，以便于示用之得宜与否，而分贤愚之理。以人之心力分为智、与情、与意之三种，不可不平分，其全量于此三种。然则三种各得百之量，若使人而智、情、意共有如此同一之分数时，甲、乙共有同等之

才力者，理也。然心力之全量虽与之同一，而以经济的利用其

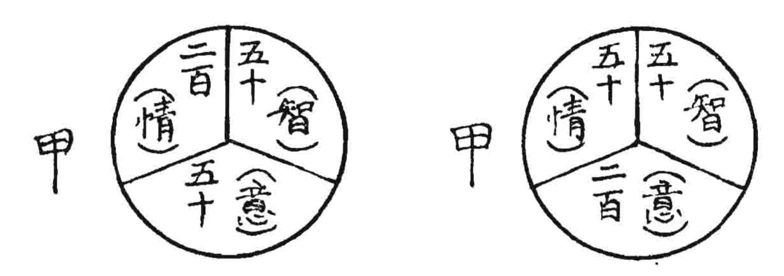


量，得使甲有倍于乙之才力。凡人之用其心，智、情、意三者，非要同一之作用，时而要智力之多量，时而要情力之多量，时而要意力之多量。故智、情、意三者中，要其一者之力多量，固不妨减他二者之力，以加于所要之部分。且智、情、意者，一者增其力，而他者常随之而减其力，谓之抗排性。例如，人用智力过其度，情、意二者至共减其力，是无他，心力全量有一定之限，不能出其定限外也。然观其力有一时之增减，知得融通运转其力于智、情、意各部分间，余谓之经济的利用法。由此利用法，使得甲有倍乙之力。例如甲者当其要智力时，减情、意二者之力之半，加于智之上，从来所有之百力，忽至有二百之力。而乙者当要智时用百之力，甲者可增倍乙之作用。若又当要情时，甲者减智、意二力之一半，以加于情之上，乙者仍续同量之割合，是又使甲有倍乙之力者也。意

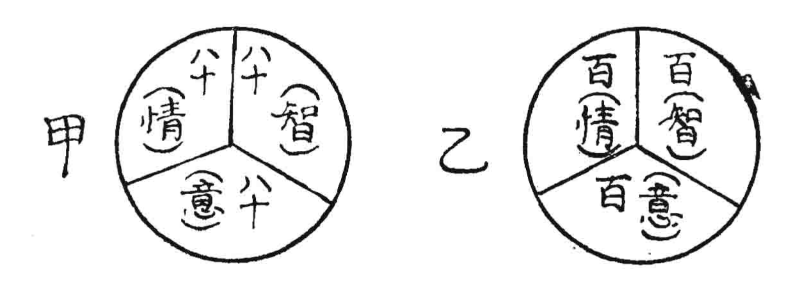
之场合，亦准之而可知。今以图示甲智倍乙之例：



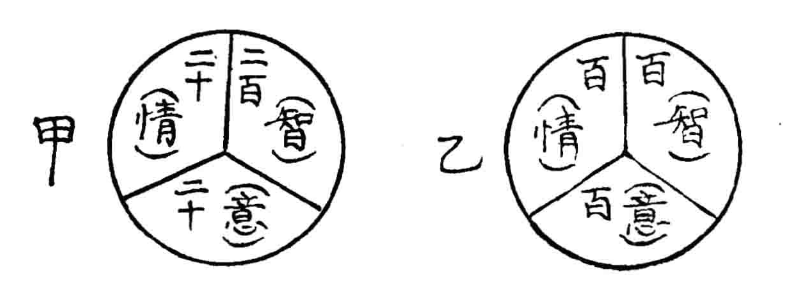
若使甲倍其情力及意力时，则如下：



由此利用法，则虽通常心力少量之愚者，亦得示倍于智者之力。例如定甲有二百四十之心力，乙有三百之心力，而示其比较如下：



即甲之愚于乙可知。虽然，若使甲行融通运转之利用法，而乙不之行，则可使甲为倍于乙之智者，其图如下：



其他准之，而甲之情及意各得使倍于乙也。减一处力而加于他处之利用法，于心理学上，本心性集合之作用，而使精神全力集合于其所要之部分是也。盖观人之富学才，长世才者，非必其生来之力常倍蓰于人，唯由此集合力之强。虽然其集合偏着于一方而不能转运于他方，则于一二专门之事业，或为之有益，而多数之人，因之而为偏僻人若顽固人。世所谓英雄豪杰，为能以此集合力，应于时地而适用运转之。故使人为英雄，必要集合心力之力，与应合时宜而运转适用之之力，明也。

此图中所示之情、智、意，总括意识作用而举之。其所谓集合力者，谓注意力也。凡通常之注意，虽得随意由一点移转于他点，若由一事情，固着于一点，至于不可以意志左右之，在其点为观念思想之中心，而支配精神全域，将来精神作用，将变而现狂人之状态，将于变式的心理学中讲之。

第九讲　说明篇第三

第六十八节　习惯论第一　余先分说明篇为正式的心理学与变式的心理之二段。其正式的心理学之讲义，亦分总论、各论之二段，即第七讲之说明篇第一，可称正式的心理学之总论。由身心之关系，讲述心理之种类作用。次由说明篇第二，移于正式的心理学各论，揭心性中特殊之作用，专有关系于妖怪学。今已讲述意识注意之二论，此二论者，可云各论中之总论部分，论述妖怪所关诸作用之根基者也。其与妖怪学有如何关系耶？当于变式的心理中讲之，姑不著于此。而由此所开陈者，为各论中之各论，直关系于妖怪之心理作用，不惟解说其性质，且论其缘此而生妖怪之所以然。

伴于意识注意而不可不先说明者，为习惯性。习惯性者，物理上、心理上虽皆说之，今所述为心理的习惯性，单名之习性。习性者，由反复经验，而生于身心上之一种性力也。

其种类有二，一、身体上，即动物的习性，一、心性上，即精神的习性。此精神的习性，又有道德及智力之二种：如避恶就善，克己复礼诸习惯之力，谓之道德之习性。若夫习惯上识别思量之力之发达者，谓之智力之习性。夫习性与本能，其起原虽异，其性质则同。本能者，人生而已有之能力；习性者，生后所得之能力。二者皆不用意志思想，而自然得示其作用。换言，则习惯者，第二之天性（本能），本能者，不外于遗传之习惯也。谓之精神中之物理的能力，或器械的能力。又有分习性为能作用，所作用之二种者，所作用者，关于智觉理解之习性，如闻言语而自然了解其意味，是也。能作用者，关于意志行为之习性，如自然以其心所思，发于语言，示于举动，是也。而习性之影响于身心上者，第一，于感情上有关系，例如美食，习惯之则减其味；恶食，习惯之则不觉其苦。又溪流之喧耳，激浪之惊梦，劳役之艰难，病室之幽郁，皆由习惯而减其感觉之苦痛，皆人之所经验也。第二，于智力上有关系，如读书解字，由习惯之力得进步，是亦人之所知也。第三，于意志有关系，观言语、动作、道德、品行之发达，由习惯可知。今更考习惯之所由起，由求心性神经所传之感觉，非必直传于远心性神经而示运动。其波动之入脑髓也，或散失于其中，而不知所往。然一由脑髓

中经远心性神经而示运动于外界，反复之再三，则终由习惯而见一种联合于感觉与运动之间。又在脑髓中，一观念与他观念间所生联合强弱，由习惯之事情如何。而习惯愈达完全，则有意作用变为无意作用，意识变为无意识（即反射），故注意与习惯自然为反比例。习惯强者，所需之注意少，须注意多者，习惯未完也。要之，习惯者，第二之天性，使人为智者，为德者，无不被其影响，实于教育上有重大之关系，可知也。习惯于吾人有重大之影响，今更详述之：第一，人之学问、职业、技艺之发达，皆由习惯。近世经验学派之泰斗罗克修吾诸氏，以智识思想之发达，全归于经验习惯之力。又中国学派之荀子，即习惯论者，其言有曰："错习俗，所以化性也，"又曰："圣人者，人之所积而致矣。"今且措先辈之说，而于实际上考之。儿童在家，受父母之教育，进而入学校，或读书，或解文，或受讲义，以进其智力，高其思想，无非反复数回积习之功。例如读一卷之书，反复熟习之，自然得暗诵，从而用意力，即全卷亦易读下，即习惯之力也。既如前述，依习惯而意识变为无意识，有意作用变为无意作用，事初难而后易，此学业之所以进步也。职业技艺，其理同一，或学音乐，或习书画，皆依反复积习而进步。至于习惯之外，又依天禀之有无而异，则亦不容疑之事实。殊至技

艺，其差最甚。如古来有名之乐人画工，亦由天才，不独依勉强反复之功。虽然，其才能非习惯勉强则不发育，大得习惯之力，亦明也。凡事业，以其种类有难易之别，有专依习惯而得致者；有习惯之外，又要天禀者。又世间寻常一科专门之学者、技士，虽专依习惯勉强而得达，至其得拔群绝伦之名，则必要天禀加之。余尝闻之棋客，无论谁人，由幼时勉强积习于围棋，得使进初段。虽然，至初段以上，非有天禀之奇才不能。其他学业技艺，皆同此理。习惯有功于学业进步，既如斯矣。第二，当述习惯与幸福之关系。如前所言，虽如何之苦痛与不快，得依习惯而减之，而人之幸福，多依习惯而得者也。例如，人皆爱其乡里，又皆慕之。谚称住者为都，虽如何僻壤偏境，住久则生爱慕其地之情，不喜去而之他。又或出游他乡，亦辄有每夜梦见乡里之事。又雨晨风夕，际不幸灾难，或及老衰病弱时，思乡之念更甚。去羽州酒田港海上数十里之处有孤岛，名曰飞岛，其周围不出数里，而住于兹者，以其地为都，若人生快乐，离其地即不可得者。故在其岛者，小儿泣时，叱之以当遣逐酒田，使小儿恐之而止其泣。又距伊豆之热海，海上三里有小岛，名曰叶岛，其周围仅一里，户数仅四十二三户，虽有由其地出游于他乡者，数年后皆归其村。如此以小岛为极乐，是皆住者为都之谚之

理，无非习惯之力。然则谓习惯增进人之幸福，可也。既知爱乡里之情之依习惯而生，则世间所谓爱国心，亦由习惯，不待论。小之为爱乡心，大之为爱国心，皆由所住土地之习惯，而生一种之爱情。又在一家之中，亲子夫妇相集而互感快乐者，亦无非习惯之影响，每日惯见惯闻间，自起和亲之情，而于其间感幸福者也。日本国之女，嫁于他家，有与其家父母同居之风，虽往往家庭之间，致起不和，然同居数年之久，则自然依习惯而减其不和。其初不愉快之家，至后而感其愉快。然则一家之和合快乐，亦依习惯而生，可知也。次就习惯与道德之关系，是亦大有影响者。凡道德之发达，良心之形成，不外于使人养成良习惯。人在一家，由幼时得于父母之良习惯，即形成良心。及长，至虽欲为恶而不能生其动机。语云，近朱者赤，不外此理。长成于风习严正之家者，自严正其品行；生长于风俗善良之乡者，自善良其心质。是亦习惯之力，不待论。故在教育上，不可不注意于付与儿童以良习惯也。次述宗教与习惯之关系。人之信仰心，虽生而有，其发育之，则全由习惯之力。幼时养于热心宗教之父母，而入宗教学校以受教育，自然为宗教之信徒。又一村一乡之人，尽宗教信徒，则自然化其风而为宗教信徒矣。是非谓之习惯之力而何耶。日本本愿寺势力之所以大，要不外于

习惯。其在信者竟以本愿寺法主为活佛，由其幼时受如斯之教育。故耶稣教家，专由学校教育，宏布其教于他邦。依是观之，教育上最有重大之影响者，习惯也。人幼少时所得之习惯，其力最强，故教育上不可不以家庭教育为最要。今更举近例示习惯之力。如吾人一二周间，每朝养早起之习惯，则后每朝至时而自觉；反之，而二三日不起，忽为习惯，至每朝不能早起。恶习惯易得，良习惯难得，大抵如此，是亦人之不可不注意者也。他其如嗜酒、耽色、游惰、放荡，皆积习惯而至是者；反之，如堪忍勉强，能卒其业，成其事，亦无非积习惯之功也。

第六十九节　习惯论第二　以上述教育上当注意之处而已。若考习惯与妖怪之关系，则知世间所谓妖怪者，多由习惯而生。盖世人见闻经验上奇异者，称之为妖怪。换言，则接触于经验上从来不习惯者，称之为妖怪也。反之，虽如何奇异之现象，每日接之，至见惯闻惯，亦不以为奇异。例如奇草、异木，或妖鸟、怪兽，人所指为妖怪者，因从来无见之之习惯。又如彗星，人皆谓之妖怪，由其不常见。而如太阳之不妖怪者，每日见之耳。若以二者比较，何者真妖怪耶？则太阳较彗星，实更可称妖怪也。又在天地间，其真妖怪不可思议者，非奇草、异木、彗星等，而人类也。人类者，实

可谓宇宙万有中之最大怪物，皆不妖怪之，何耶？是依我平生所熟知故也。其他一滴之水，一片之云，一根之草，实皆妖怪也，然皆不妖怪，是依平常惯见而已。由是考之，妖怪与习惯，大有关系可知。次举教育上之影响，及于习惯上之妖怪者。幼少时在家庭，被怪谈之教育，于性质上有一种之习惯。长而见不妖怪者，辄唤起妖怪之观念于其心，而生妄想、幻觉，然又与以反之之习惯，则得改变其习性。如幼时养于信妖怪之家，既得恐妖怪之性，长而住不信妖怪之家，自然减其恐妖怪之度。但幼时习惯，其力最强，长而变之甚难。以是妖怪学上，大当注意者，在家庭教育如何。其理由参看教育学部门而可知。今日日本之家庭，以怪谈充之，其口说十中八九，无非怪谈。是以日本与西洋较，而妖怪独多之一原因也。以既有幼时之习惯，或夜中步行过柳阴、墓畔，种种妄想，起于心内，至微音小响，能现妖怪。虽然，若数回经过其路，或久居住其处，旧时之习惯一变，而至不恐妖怪，故其不恐，亦习惯之力也。要之，妖怪与习惯大有关系，若欲减妖怪，不可不注意习惯云。

第七十节　联想论第一　与习惯性有密接之关系，而与妖怪有重大之关系者，联想也。联想之义，为观念联合，甲观念与乙观念互联合之谓。而其作用，可为习性之一种。何

则？甲、乙两观念之互联合，由于受反复数回之经验，而于其间生习惯也。既于诸观念间生联合，则一感觉或一观念起，联合之之观念，即伴之而生，谓之联想之规则。其伴生也，有以感觉为原因者，有以观念为原因者。换言，则其原因有在外界与在内界之别。例如，现见一物而唤起联合之之观念，可谓其原因在于外界；反之，而由一种之观念联起他之观念，可谓其原因在于内界。而伴外界原因而起者，必内界观念也。凡联想之起，必要有从来之经验，其经验有数回，以至于其间养成习惯性，则联想之力渐发达，而遂至于意识。以是分联想为无意的与有意的之二种。又有其种类附近上、类似上、及背反上之联合。例如，海与船彼此相附近，鸡鸣与日出前后相附近，于思想上亦皆互生联合。又酒与水性质上互类似，酒客见水而想酒，冰与火性质上全相反，有由冰而却想火者。或分之为时间上联合、空间上联合之二种。或分之为原因、结果之联合及全体与部分之联合等。例如，思杭州而想及西湖，为空间上之联合；接电光而想起雷鸣，为时间上之联合。或见云而想雨，见病而想死，为原因、结果之联合。闻英国之名而思及伦敦，见一牛之角而思及全牛，为部分、全体之联合。要之，观念之联合，并外界之事情于内界，甲、乙二物间，有附近或类同之关系，内界上即有与之相应之联合。

约言之，内界者，不外于外界之写影，是即经验学派之论。而罗桔氏所以云，人心初生，如白纸也。至于联合力何在之问题，则不可不在内界，而且为生而已具者，是所谓先天性也。故联合之原因，不可全归之后天性。是先天论者，对后天论者（经验学派）之说，亦有一理也。次论联想与心性发达之关系，其影响之大，固不待言。虽谓智力之发达，全由联想之规则，亦无不可。今日经验学派者，以观念联合之理，说人之思想之所以由感觉而发达甚详。又若平常之谈话记忆，无一不基于联想。例如两人相对坐而交言语，虽移种种杂多之谈，而连络其间者联想也。又记忆事物，更要联想。例如读书，而记忆其文字、其意义，大抵由性质、语音之类，似与他之观念联合，而把住于脑中。若以桃之夭夭，而记忆逃之杳杳，以不亦乐乎，而记忆不亦落乎，皆语音类似之联合也。联想与记忆之关系，于后讲教育学部门时，当详述之。

第七十一节　联想论第二　凡世所谓妖怪，依观念联合而起者最多，故兹不可不就联想与妖怪之关系而讲述之。第一，就感觉上联合述之。外界所现之事物之色及形，或非平常惯见之性质，则人心中起妖怪之观念。例如，见外界所存之木骨，而认为鬼形，木骨非真鬼形，薄暮夜中，形不判明，我心中呼起妖怪的观念。世界斯例最多，如幽灵者，什中八

九，皆此类也。是全为视觉上之联想。其联想也，所谓类同联想也。其起者，必于前有经验上妖怪之观念，其观念，当实际目击之事物现象不明而有怪状，则忽焉发动而起类同之观念，至于生鬼神幽灵之幻觉。故视觉上妖怪之起，由外界之事物与内界之观念，联合伴生而起。在外界，多于薄暮或暗夜物象之不判明时，又在内界，多于精神上有多少之变动预期时。故白昼物象判明时，及精神安定时，见妖怪者少。且外界虽见奇怪之形象，其人心中无妖怪观念时，亦不见幽灵鬼神等之妄象。其例就小儿可知，二三岁幼儿，虽有如何奇状之形象触其目，并不惊为妖怪。是妖怪之起，依于我从来所有观念之联起，明也。而其观念，由于经验而得者，不如幼时依人之谈话传说而得者多。余前言日本家庭为妖怪之空气所充，此观念联合之所以起也。次就听觉与妖怪之关系，举其原因联想之例。曾有妖怪观念之人，夜中坐空室，或过深林中时，自己之足音，水之流、木之动声，皆为联起妖怪观念之诱因，至于生种种之幻听、妄觉。是其原因，依心内之观念，与外界之现象联合，又由幼时保有之观念，应内外事情而联起，皆与视觉同也。次就触觉与妖怪之关系述之。例如深夜过林下，有木枝触于手足，忽感为怪物，甚至失神绝气者。又有际夜中熟眠，物由上落（鼠属）而触手足，梦

忽惊觉，如感幽灵亡者之触其体。是其原因，虽在外界，而伴之之妖怪观念，自必先保有于心中。次就嗅觉、味觉考之。依此二觉而联起妖怪观念，其例尚少。虽然，如感死人之嗅气，而呼起幽灵之妄想者，即嗅觉之所起也。以上五种感觉，其于妖怪观念，不独直接联起而已，间接联起者，其例实多。今兹举直接、间接之别。接触奇异现象，直呼起妖怪观念，见种种之妄觉，幻象者，直接的联想也。今所述之诸例皆是。反之，而并不接触奇异现象，曾闻此地、此场合、若此家，素有妖怪，至其所，则外界并无诱因，而由心内联起种种之妄觉、妄想，若实际目击妖怪者，谓之间接的联想。此间接的联想，与其属外觉，不如属之于内想。又诸感觉，不惟于各范围内同种观念间，互为联起伴生，而依一感觉与他感觉之联合，有由一方刺击，生妄觉于他方者。例如闻奇怪之音，起妖怪之观念，又同时于视觉上现种种之妄象者，是也。盖不惟一感觉与一观念互联合，一感觉与他感觉互联合，又有感觉与运动互联合，依一原因而联起种种妖怪者也。

其他就感觉上之观念联合，而不可不一言者，文字及言语之联合也。文字言语，皆表示事物之符号，其符号各与对之之观念联合，有依言语之音声相似，及文字之形画相似，而联起种种之妖怪的观念者。如闻昔时文部大臣森有礼子爵

之名而想起幽灵；以四与死音相通而厌四之数之类。又如咒术即基于文字言语之联想者。其他称妖怪联想之事者，有属内界、与属外界、与内外两界之三种。属外界者，薄暮暗黑深林深更之类；属内界者，由记忆中所保持妖怪的观念之恐怖或预期专制等而发动者；属内外两界者，柳阴、墓畔或从来传有妖怪之场处，有联起妖怪观念之事情，而加之以宿昔传说之存于记忆中者，有形成妖怪观念之倾向，内外相合而生妖怪也。

以上依感觉上之联想，略述妖怪所由起之原因，由是而说明内界所起之妖怪联想。然感觉有体外感觉（即视听等五种感觉）与体内感觉（即体觉）之别，由是就体觉联想而一言。体觉者，诸感觉中最难定其位置，故因之生幻觉甚易。其例于精神病、狐凭病、犬神病等多见之。狐凭病者，以为其体内某部分有狐居之，其实有多少感觉联起幻觉，或实际无些少之感觉，而自以妄想唤起其感觉。盖外部感觉，得明知其位置状态，以之自欺而又欺人也。虽至内部感觉，已与人共易欺也。因而精神病者，于体内感种种之妄觉，亦联想之作用也。心内之观念，互相联合而存，既已无疑，而一观念之发动，有于外界有诱因与于内界有原因之二种，前既述之。然则妖怪观念之起，非必依外界之感觉，有依内界特殊

之原因，而于静坐闭目之际，自然于想象上联起妖怪之观念者。联起之观念，虽依渐次发动之思想、精神之状况，而不能一一明示其连络。又以心内依一时之事情，而特发妖怪之观念者，是亦不能明示其事情。虽然，今日心理学上确定一切心象，皆依原因、结果之联络而结合，无并无原因而得联起观念之理，则决无偶然起妖怪观念之理，我等所不疑也。斯一观念起，而由之与第二、第三、第四观念前后相续，联起伴生，至构成极复杂之妖怪想象于内界。要之，一切妖怪，无不关系联想，可知。

连接于妖怪与联想之关系者，记忆也。抑一度见闻经验之妖怪的现象，成心内观念，经过若干时日后，再起再生者，是由记忆中保持其观念无疑。然其保持者，或为意识而发显，或为无意识而潜伏，不可不知妖怪之观念，有无意识的记忆与意识的记忆之二种。而意识内再现其记忆，必依内外之诸事情，亦明也。凡吾人之心海，依外界之风缘，波动而不止，心面常不能静定，而见高低之动摇，其降于低处者，为无意识的观念，如全不存于我记忆。至其点一变而浮出于高处，则为意识的观念，而再现于记忆上。故平常之无意识的观念，不浮于记忆上者，决非消失于心内，而常保持之无疑，其或显或隐，惟依所值之事情如何而已。

第七十二节　信仰论第一　有关系于联想者，又有信凭（即信仰）作用。信仰者，竟于感觉之内外及于时间之前后者也。例如食时见肉，而谓我信此肉为豚肉，以其质柔而多脂肪者，此感觉以内之信仰也。又如论死后未来，而谓我信灵魂之不死，信天堂、地狱之必在者，此感觉以外之信仰也。又若由记忆想起过去之事实而信之，或推出将来而信之，此时间前后之信仰也。有名将来信仰之一种为预期意向者，是由自所信仰，而预期可有此之作用也。其作用之说明，让次讲。又有分信仰为单信、复信之二种者。单信者，信凭单纯之现象事实；复信者，信凭种种原因事情，相合而起极复杂之现象事实。而又以此单信，有不变化性与变化性之二种。如有因必有果，有生必有死，以其事柄本于必然不变之道理而信之，不变性信仰也；反之，即如明日的晴雨寒暖，易变化者而信之，变化性信仰也。次举复信之例，天气晴雨，虽多少复杂之现象，比之于人事社会之现象，犹为单纯，社会上之事，不但推量他人之意志思想而置信仰于其上为难，定自己之价值，亦至难也。故自推量其身之价值，而以居如此位置为信凭，犹且由他人之眼视之，有或过于自尊自大，或过于自卑自逊者。要之，信仰作用，由种种之原因而起，决非单纯作用，或由习惯，或由联想，或由感情。由习惯联想，

重以反复经验，观念与观念之联合益强，其信仰随而益坚。又由感情之例，适己之情者，易信仰；不适者，难信仰。次较信仰与知识，二者其范围不同，由普通所解观之，例如，有酒器于此，不知其中有酒否，惟以推想断定之者，信此中有酒，而不可谓知有酒；若窥其中实见有酒，始得谓之知有酒，是其知与信之所以不同也。而推究信仰之为何，不得不认定为思虑知识之根基。何则？一切推理断定，由信仰而成立也。例如，断定人者，一种之动物也，自信其如此。又见西洋诸国之富强，而思白色人种者，优等人种也，亦自信其如此。古来哲学上有独断、怀疑之二论派，虽为独断派偏信仰，怀疑派反信仰，然怀疑派者，毕竟信其所谓怀疑，明也。吾人之思想，必成立于信仰之基础，可知矣。

第七十三节　信仰论第二　此独断、怀疑之二论派，大有关系于妖怪说明，不可不论述之。凡宗教家者，有偏于独断之弊；哲学家者，有偏于怀疑之弊，是皆失其中正也。今考之于妖怪之上。旧来之妖怪论者，多偏于独断，不问何理，惟臆定妖怪而不动者多；反之，而今日论者之弊，或彻头彻尾排斥妖怪谈，目为虚妄为无根，或断言一切妖怪，皆不外神经之作用，更不示其理由。如斯者，以怀疑而实独断之甚者也。何则？独断为一切妖怪，皆神经作用而不动也。又极

端独断论者之所言，反有陷于怀疑之倾。何则？独守所闻，其他不问何理，一切不信之。例如，宗教家固执自信之教，为彻头彻尾之确实，其他宗教虽有如何明确之道理，不问是非，彻头彻尾排斥之而不之信，是不可不云独断甚，而同时怀疑亦甚也。然则，独断之极为怀疑，怀疑之极为独断，可知。故不偏于独断，不倾于怀疑，而取其中庸，妖怪学研究之要事也。余之妖怪论，由从来迷信者见之，似亦偏于怀疑论者之一人，而决非目世间之妖怪谈，为彻头彻尾妄谈无根。由极端之怀疑论者见之，将又以余论为偏于独断矣。若果一方评为独断，他方评为怀疑，则其论或稍近中正。以先试为怀疑家之一人，以排斥从来独断论者之所信。世间论者曰：世有妖怪，决不可疑，何则？借口古书所传之事实也。然此极薄弱之论理，若欲成立其论，则必证明传于古书者无不确实。然不但无其证明，由吾人征之于从来之经验，见古书传说妄谈无根之例甚多。又论者有曰，世实有妖怪。何则？吾闻之友人，数年前实见之。是亦薄弱之论也。比之信古书者，则此得诸生存之人，似较为确实，然于友人所谓决无虚妄虚构者，须证明也。若其人平素正直，未曾一回食言者，于此特殊之事，亦未必无虚构于偶然。何则？所知世间平素正直之人，或有为虚言于特殊之场合者也。纵由其人于此事真告

事实，犹未可信据以为确实。何则？其事非论者自实验，而属于传闻也。纵由生存之友人传闻，而传闻于数年前，及闻于二三日前，其于我记忆亦大有所异。若其传闻在数年前，纵今日记忆为确据，而其记忆不能无几分消失。传闻于二三日前者，以其人之感觉思想，与自己之感觉思想，不能无异。非熟知其人之性质，其传闻又不可信。纵熟知性质，而不知其人以如何事情、如何感动之时，见此妖怪，亦不可信。要之，由他人传闻者，必不免几分之虚妄误谬，混入其中，不能信凭其事之全体也。果然非其身实验之事，不可谓确实；而其身实验者，亦尚难确信。何者？前时之记忆，经时日而略有消失变更，又或依其当时内外前后事情，而起妄想、妄觉也。又或有两人而接见同一时事者，是亦未可为确实。何则？人若其思想，且预期处同一，则由是而生同一之幻觉、妄觉，一人由预期思想，于妄觉上得见幽灵，与之有同一预期思想者，亦可以妄觉上见同一幽灵之理也。推此理考之，三人、四人以上，有接见同一妖怪者，亦未可信凭。又依数回之经验，而遇同一之妖怪者，亦未可以为确实。盖我心全注思想于或一事，其所预期，前后同一，亦于有数回经验，生同一妄觉者。且纵依数回之经验，所实视者，非精神上之幻觉、妄觉，而为客观上成立之事实，亦决不可以之为必然

之关系存其间。例如，有生者必有死云之规则，虽为必然之理法，而得确信为一种之真理，然亦不过如今冬多雪、明年丰穰之成言，未可为必然之规则也。纵古来之经验上，数回认其事实，是只可谓之偶然，或盖然，非古来经验十十百百，悉能证明此规则之确实也。又如明早太阳出于东云，是实必定而十百不反其预定。虽然，若依极端之怀疑论究之，则未云确实也。何者？如一夜之中，生变动于太阳系中，则难保无至其时刻而太阳不出也。若推此理而考之，则知有生必有死云之规则，亦未可确信。何则？其云规则确实者，照从来之经验而定耳，不保将来经验上无如何反变之起也。如此，则是合一与二为三，三角之总和与二正角，同为数学之规则，然亦未可为确实。何则？斯亦依我今日感觉上之经验而定，其果确实耶？不可保也。由斯而论，不但世所谓妖怪，无一可信，今所谓真怪，将亦不能认为其实在。但余非赞成如斯极端之怀疑论，其论之非理，依从来学术上研究，既已证明于妖怪学研究上，不必更提论之。特以世之妖怪论者，过于信凭，偏于独断，固执读书闻人自幻觉、妄觉者，以为确实，余故排斥之，并论破独断学派之偏见而已。

次见排斥妖怪论者之所述，全是浅薄及极端之怀疑论。一切妖怪者虚妄而非真实，人之实视之，依神经作用耳，是

怀疑之极而独断也。何则？独断一切妖怪为神经作用，而更不与之说明也。若归妖怪之原因于神经作用，则何故神经组织起此作用耶？当说明也。且神经之为物如何，与外界有如何关系，不可不说明。又纵令神经有现出妖怪之力，固无无原而偶起之理。例如鼓虽有发音之力，无打之者，其音不发；水虽有波动之性，不动之则不生。世之多归妖怪之原因于神经，更不说明其神经之原因，不啻以其为浅薄之怀疑论而排之，实以其为极端之独断论而斥之。盖世人所谓神经作用，即精神作用之义，由是生妖怪云者，即幻觉、妄觉之事。然幻觉、妄觉之起，必有其原因，决非发于偶然。而其原因，大抵在内界，偶见有原因于外界者，亦不过为诱也。因若寻其内界之原因，则有思想之专制、意向之预期等。若更究其专制、预期之原因，则其一部分在外界可知。盖吾人日夜接触外界诸象，而生长发育间，形成相关之种种观念于内界。又有联合其间，而直接、间接于外界诸事，以唤起观念，而惹起他观念者。由是甲、乙、丙等种种观念，互联起伴生，而植妄觉、幻觉之原因于心内。或又有由记忆旧闻妖怪之事，应于数年后内外之事情，而再起说明此等原因者，实心理学之研究，余谓之心理的说明法。故若依心理学的说明时，妖怪之现出，纵令依幻觉、妄觉，皆有必然之原因，决非可单

评为虚妄，是余所以不赞成怀疑的妖怪论者也。余之为说，在折衷于独断、怀疑两派之间，而保持权衡中正之理而已。

第七十四节　惊情论第一　以上皆就智力诸作用而论，其与妖怪显象有关系者，由是而及感情作用。其中恐怖之情，既揭之矣。然恐怖情外，有惊情者，是亦与妖怪大有关系，兹揭其一节而论之。抑惊情者，非独谓惊愕之情，或新奇之情，或变化之情等，皆摄于此中，而总为相对性之情。相对性者，甲、乙二者相对比，而现其作用之谓。一切知识，一切感情，虽无一非相对，而其中有特别依相对成立者，兹名以相对性之情。今如惊愕、新奇、变化之情，作用似异，而实基于同理，即相对性是也。凡人情于平等一样继续者，其感苦乐之力渐减，至不见何等之感动。如何快乐，永以同一状态继续者，遂至不感快乐；亦如何痛苦永接之，遂至不觉苦痛。例如风月之美，衣食之美，音乐之美，每日朝夕与之相接而不离，遂至不感其美。或又久呻吟病床，若忧郁狱中者，至不感其苦痛。若反之而接触时时种种之变化，常一新耳目之场合，无何而感愉快。以是知人有好变化之情，即变化之于人情，增快乐而与趣味；反之而不变化者，与人以多少之不快也。人之好旅行，以喜风景新奇，好转地移居，亦不外此理。又人旅行时，其途上风景变化少者，虽近若远；

其途上风景变化多者，虽远如近。乘奥羽铁道之汽车，常觉无聊；驾东海铁道时，终日不觉其倦，亦此理也。人栖息于天地间，有春有秋，有寒有暑，四时变化，而使人终年快乐。若春、夏、秋、冬同一之气候，同一之风景，必使人大感不快。世人往往为言曰，春秋二季之气候，不寒不热，若望终年如斯者，果其终年如斯，将不免减人之愉快也。盖人在天地间，送五十年前后之生涯，无论不幸患难多出于其间，更使人生感相应之快乐，同有不愿去此世间之情。固以四围现象，自然的，社会的，共变化不止，能与人以快乐也。以是知好变化，厌不变化者，本于自然之性，是即人所以有好新奇之情也。夫新奇者，接于平常见闻不惯之事物而起，依变化相对而生者也。至食物、衣服、居所、器具、风景、人事、社会之现象，苟有异于平常，必接之而惹起新奇之感情。今惊愕之情与之同理，由所接之现象变化，反于我预想而起，故名之惊情。有苦痛、快乐以及不苦不乐之三事。例如，旅人知在乡父母之无恙，毫不预想其死，突然接讣音而惊者，苦痛性之惊情也。反之，远游他乡，数年间绝音信之乡友，忽邂逅而惊者，快乐性之惊情也。其他偶然惊愕之场合，有不苦不快者。故惊情与变化新奇之情，同其性质，际会于异常状态之变化而起，是皆与其平常接见之事比较对照而起者，

故总名之为相对性之情。有加此情以抑制及自由之情者，抑制之情，例如心中有一种之情，而又有反对之之情，乃以一情抑制他情，其时所感之情态，所谓苦痛性者也。总之，人之性情，常不能以一种支配之时，而有二三之情并起，竞争抗排于其间，至于其力强者压弱者而感起制抑之情。其时虽感多少之不愉快，若制其中之一情而得从自由，至心面之竞争静定，则仍感愉快，是谓自由之情。即自由之情与抑制之情反对，而除其排抗性之情，则又起快乐心之情，以此情者与抑制之情相对而起，其情之强弱，又伴于抑制之情之强弱，故名之以相对性之情。

第七十五节　惊情论第二　前节既述惊情之性质、种类，今就惊情与妖怪之关系而述之。抑惊情者，大可为妖怪现象之原因，就中新奇变化之情，必连结于妖怪现象而存。既余解妖怪为异常变态，其所谓异常变态者，全变化新奇之义。世人若不见异于平素之事物，不惹妖怪之观念。例如，古代以彗星之出天界，虹霓之现云间，流星之落，夏日之雪，谓之妖怪等，皆以见异常现象。又如见奇草异木，奇鸟异兽，谓之妖怪。又如平常见惯之动植物，其经年甚久，其生长繁茂异常，则见之亦以为妖怪。例如老松、古杉为之神木而祭之，日本多所见也。果然则为妖怪之一部分，依惊情而起可

也。今寻其为快乐耶？苦痛耶？妖怪之情，大抵属苦痛性之情也。然则新奇变化之情与快乐性之情，此二者将异其性质耶？抑新奇变化之情，虽不与快乐性之情相违，而达其极端，则反生苦痛。虽如何快乐之情，超其适度，皆不得不为苦痛，是苦痛与快乐，所以不得不异其种类也。斯宾塞尔氏谓同一之心象，过、不及之两端为苦痛，其中间为快乐。故人虽好气候风景之变化，若其变化失适度，走极端，则感不愉快。今如妖怪，盖变化之稍走极端者，是以超愉快之程度，而起苦痛。又妖怪现象之使人不安者，由其原因之不明。凡原因不明而道理可疑者，辄使人起危惧不安之情。人之接妖怪现象而感不安，固当然之事。盖妖怪现象之所以起惊情者，不独其现象在预想外，实其原因，在智识以外，故尤感惊愕也。例如，智识浅小者，接智识以外之事，必惊愕，而又同时起恐怖之情。故依妖怪而起之惊情，非快乐性，而苦痛性也。然以人有好新奇变化之情，知妖怪之可惊怖，而又有好之者。以是世人于普通之谈话，不如妖怪谈话之可喜，有非妖怪事而敷衍增饰以假装妖怪之倾向。且人者，生来有多少辩护妖怪之癖，由他人传闻之妖怪，而更语于他人，则自立于辩护者之位置，务望完全其事而若可信，全依人好新奇变化之情，而假构妖怪事实。凡民间怪谈颇多，皆依此情而起也。又如

家庭小儿，亦有普通谈话，不如闻妖怪谈话之好。是无他，人者，由幼时既有好新奇之情。以是，如日本者，以怪谈充家庭，或又如芝居小说，新闻寄席，有依怪谈以引客之风，无非依此情之存于人而已。以妖怪情之为苦痛性，而人反好之，其理虽甚难解，是非独妖怪谈然。人之恐地震或喷火，依之而闻压死之状态则不厌，其理亦同。谁其喜震灾者！就之而表同情于我心，随而画种种之想象于心中，闻其事，充其想象，却所以与人满足，遂得感几分之快乐于其间，是安心所以即快乐也。且人者，无苦痛性、快乐性之别，自喜见闻未经验之事实，其情全由好新奇之情发也。人之见演剧而喜，其理亦同之。演剧所见者，多示人人世之不幸苦难，现苦痛之状态，见之者，实不堪其苦痛，或含泪而表同情，而喜看之，其理似难解，是亦以满足人之想象而使感快乐也。虽然，若一身之上，直接感苦痛，谁则喜之耶？

第七十六节　恐怖论第一　惊情之外，或爱情，或怒情，或我情、力情、行情等，皆多少与妖怪有关系。例如，亲爱子也切，而呼起种种之妄想、幻觉，不幸而其子死，如见其亡灵，此依爱情而生者也。又人大忿怒时，精神多少错乱，感觉事物之现象，不能辨别其道理，恰有呈一时之狂态者，是亦可为妖怪现象一种之原因。又人以有利己之情，有故意

作为妖怪以营私利者，是余所谓人为的妖怪之所以生。世多虚构之妖怪，全依人有此情。又有好胜好名之情，随而至故意的作为妖怪之多。盖英雄以权谋术数作为妖怪之例，古来多有，全被支配于此情，而如斯之情，心理学所谓我情，换言，则名利之情也。又为力情、行情，要不外我情之一种。人与人互较其力，胜则喜，负则悲；名之为力情，自欲为一事，达其成功而喜者，名之为行情，而人为的妖怪，依此二情生者亦不少。盖人者，皆有胜人之情，世间事不如意，一片之迷云，忽锁心天，欲依赖鬼神魔力以达其目的。商法家与工业家，皆祈愿于神而望致富，或祭福神、祭疫神以祈一家一身之幸福、安全。又自期计画事业之大成，而仰神佛之助力，或绝酒而祈念，或绝食而祈愿，或用御礼御守，皆由力情、行情之刺激。要之，今世之迷信者，不得不坐以为力情、行情之奴隶，而逞自己之私情，以使役神佛之罪。至此行情，往往以结果成效之不可必而迷之。如矿山事业，如投机商，最〈为〉人易迷之事业也。知如斯结果之难，必定非人力可达，祈愿之于神佛，犹以为未足，或依卜筮，或人相，或御阄等，求卜定其结果。彼卜筮、人相家者，乘人有如斯投机心，而遂设种种之方略，以营私利。果然，不得不云我情、力情、行情三者，大于妖怪有关系。虽然，单情中最于

妖怪有关系者，恐怖之情也。故余特揭恐怖论，而细论其性质先之。情绪者，如前述，分为单、复二情。单情有惊情、爱情、怒情、惧情、我情、力情、行情之七种。其中特与妖怪有密接之关系者，以惧情，即恐惧若恐怖之情为第一。抑恐怖之情，苦痛性之情也。由前知将来之灾害苦难而生，例如恐震灾、恐火灾、恐水灾、恐病患，由想象其所来之灾害苦恼而生也。如未有想象之小儿，虽如何灾害将来，更无见恐色者。然小儿者，却有恐两亲、恐大人之事，是不必由前知灾害，而由自感其力之微弱。彼动物之恐人类，奴仆之恐主人，与之同理，皆由身心若权力之薄弱而生恐怖也。又有依道理之不明，及结果之不定，而起恐怖。学生恐试验，人民恐法庭，田舍者恐出他国，不学者恐有知识者，皆依道理、结果之不明不定。又凡人从事于未经验之新事业，必生多少恐怖，其理同一。由其人自疑惧能堪其事否。而所最恐者，以死为第一。世间一般恐天灾，恐病患，或恐战争与航海，要当由于恐死。而人之恐死，由于恐一生快乐、志望之绝灭，而前途暗不知何所归向。要之，考恐怖情所起之原因，第一、危难之前知，第二、良心之薄弱，第三、结果之不定，第四、道理之不明，第五、前途之冥暗，第六、快乐之减灭等也。而其勇气，依其体力、情力、智力、意力之四者而发。又要

有自信之力，惟体力而已。其力虽足以扛鼎，非智力、意力伴之，仍不免恐怖之生。又虽有智力，而眼读万卷之书，若欠意力，临事仍犹预踌躇，不能为果断之行。又虽富意力，而有果敢勇断之风，若体力薄弱，及智识想象不明了，仍不能无恐怖。虽然，是等之原因，非可独依教育而养成，又非可独依意志而左右。人有生而有多少恐怖心，其情触机临事，自然发动，决不可随意抑制者。例如，道理上，深夜通过墓畔，虽知毫无可恐，而夜中至其处，不知不识，恐之之情，动于心不能自制。又昼间意气堂堂，挟有天地之风，而夜无灯不能出外者，有之，故吾人之恐怖心，为遗传性或本能性所存。可知彼之宗教信者，信未来有快乐之世界，虽更不疑而犹若厌死者，全由一种恐死之遗传性也。以是知人有恐怖之情，为人间自然之本性，不能依教育经验之力而改变。虽然，依教育之力，得多少变化其性，即养成体力、智力、意力、情力。而其结果，恐怖心之得灭，亦不可疑也。然则何故而人之遗传性有恐怖心耶？此问题者，妖怪说明必要之事。今聊论述其道理。抑吾人至于为今日之生存者，无非极永年月之间，加种种之竞争，而能保持生成之结果。即其目的者，不外于追生存保全之途而进行。此之生存保全，有自己生存与种属生存之二样。向于害自己生存，或与之不利之方而进，

固不能见今日之生成。又向于妨种属生存之事情而进，亦不能达今日之结果，明也。吾人者，今日既有如斯繁昌之社会，则古来吾人之道路，曾通过多许助自己生存及种属生存之事情也，无疑。即加种种之竞争，而占胜利以至此也，无疑。果然，则吾人自然避害其生存之事情，而就利其生存之方向而进化，是即恐怖情之所以起。而有害生存，如天灾、地灾、人灾者，不免恐之。又其力强且大者，且恐之而欲避之，以至养成此情也。故人有恐怖之情，起于保全生存之所不可缺。其发达者，决非依一人一代之事，经数世数代而为遗传性者也。果然，则固难依一时教育之力而变更之。虽然，进化规则，有遗传与顺应之二法。吾人性质，非独依父、祖之遗传性而成，亦半由顺应而适合其一代之教育经验。故如人性固有之恐怖心，亦几分得依教育而改变者，理也。殊如由无智而生之恐怖心，依教育上智育之进步而得除去。然人之恐妖怪，依恐怖而生者少，由无智而生者多，医之之法，亦依教育而足矣。

第七十七节　恐怖论第二　既说示恐怖心之性质、起原，由是而述其情与妖怪之关系。既恐怖心之生，有种种之原因，则恐怖之为物，不可无种种之类别。今就妖怪之恐怖，如或恐幽灵，或恐鬼神，或恐狐狸，欲于祈祷禁厌而避之。或恐

天变地异，或恐病患失败，或依卜筮、人相等而前知吉凶。虽云共出恐怖心，亦自异其种类，不容疑。由是与妖怪有关系之恐怖心，有何种类，不可不考也。凡世所谓妖怪者，虽称幽灵、狐狸等，而接之而起之恐怖情，决非限于一，由种种之恐情相结，而呈妖怪现象，遂生预期意向，专制思想，从而生幻觉、妄觉也。今举其恐情之重者，或以恐感，或以怖感，或以气味恶感，或以物感，其所见者之容貌及体力，非常强大，自知不能敌之，自然于其身想出危难以生恐者，普通之恐怖也。然又有不于一身上预想危难，见其状貌之异常，与感其气味之恶，是虽不外一种之恐怖心，而与预想危难所生之情异其性质明也，是实由事柄不明而其理难解而生者也。例如见鬼而恐，见大人迹而恐者，由预想危难而生。至如见幽灵而恐，见阴火而恐，由其心有所怪而生疑惧之恐怖也。或深夜过森林中，逢小儿若妇人而恐怖，是决非预想危难之所生，实依其理难解而起者也。又俗所谓气味恶感者，其意亦异。例如当食，而米饭之中，见味噌一片存时，或汁中见一粒之米饭时，谓之气味恶感。或见如虱如蛆、粪虫、不洁虫多集时，亦谓之气味恶感。是等决非由道理不明而生，实由人之好清洁、厌不洁之情而出也。虽然，若更寻何故而人有厌不洁之情，亦由关系于其身之健康而起也。盖吾人之

欲维持身命，必择清洁之地而就之，选清洁之食而取之，是以古来进化变迁之际，自然有厌不洁而好清洁之情，从而见清洁与不清洁相混，则生气味恶感也。虽然，其中有多少怪其状态异常与恐其结果难定而起者。故同一气味恶感之中，含有种种之恐情可知。又所云物感之中，或见幽灵若阴火之青白色而感，或见荒茫之景色若极幽邃之山水而感，决非一样，而亦非仅由恐怖之情而生妖怪。又有由所伴之种种观念、思想而起者，殊如幽灵者，最有关系于精神作用，由精神之事而大异其恐之之度，若其人曾苦他人或害之而有怨恨者，其恐妖怪也甚。或有自依之而惹起精神病者。反之，而心中并无害人之事，则其人虽见幽灵之现，而恐之也不甚。由此观之，恐幽灵者，与其人心中之状态大有关系。且如妖怪者，多出于薄暮若夜中，而白昼见之者甚稀，是由白昼者，吾人视觉判明，其所判种种事情，道理明了，是恐怖情之所以少；而夜中、如暗夜深更之所以尤多也。然又有一种异其性质之恐怖情，例如虽在白昼，而独坐四邻寂寥之空屋，或于广厦而终日闲居，有无端而生气味恶感者。此之恐怖，与旅行无人之境而生恐同理，由人之自然性而发也。而其发之原因，由于知人力之微弱，难以孤独生存；反之，而他有所依赖时，人意添力，恐怖自少。故多人相结旅行，或多人相集而居住，

更不生恐怖也。由斯自然之情，如白昼独居广厦而生恐怖，则夜中住此，恐怖尤甚，此大名华族之家，所以多出妖怪之例也。今试举妖怪所关之恐怖情而分类之，先大别为阳、阴二性，而又各分为有体、无体，如下表：

- 妖怪的恐怖
  - 阳性
    - 有体（阳性）
    - 无体（阴性）
  - 阴性
    - 有体（阳性）
    - 无体（阴性）

阳性者，妖怪力强，能为我害，故恐怖之情亦强；阴性者，妖怪力弱，故恐怖之度不强，而其量大于阳性。是故阳性强而小，阴性弱而大。今举其例，如遇膂力胜人之怪物而恐之者，阳性之恐怖也；见幽灵之附于柳枝、鬼火之游其空气而恐之者，阴性也。至于有体、无体，则在目见与否之异。如见大怪物，阳性之有体者也。夜中闻覆屋之声，或石由窗入，或物由上落，直有祸及其身之恐，而不见其形，阳性之无体者也。幽灵、鬼火，阴性之有体者也。独坐空室而恐，阴性之无体者也。以此有体、无体，亦有阴、阳两性之别。阳性无体者，为阳性中之阴性。阴性有体者，为阴性中之阳性。又此阴、阳两性，有平日并非妖怪，而以时以地，忽发

妖怪之恐者。如妇孺力弱，白昼见之而不恐，遇之于深夜、深林之中，则有大恐者。以此考之，即仅此妖怪学，已得为完成一科之心理学也。然则妖怪之恐怖有种种，而其情多有自然发动，而不可由意力左右之者，是由其情经数世之进化发达以为遗传性。而其发达也，本进化之大法，从生存保全之规则，无疑也。即其所恐之物，而一一解剖之，其各部分关系于生存上者如何耶？是不可不考怪物之性质，如美学家必考美之性质是也。世人知美之为美耳，以学术考之，必分析其所谓美者，而一一示其成分，如美丽、宏壮、适合、一统等是也。然则妖怪之为物，亦由种种之性质而成，可知。即以幽灵言之，其色其形，及其他种种之性质，不可不一一分解。今以此问题非独关恐怖者，姑略之。

更有关于恐怖之要点，则同情是也。凡一人之恐怖，感传于他人，而起其同情，则感觉倍强。故有一人恐怖，而忽使众人同生恐怖者。于是知有个人的恐怖与社会的恐怖之二种，于是不可不先讲复情。

第七十八节　复情论第一　抑情有单、复二种，前既述之，而未明复情与妖怪之关系。今先述复情之性质。凡复情者，有单情种种相合，而加之以智力之混，遂有一层复杂之状态。又单情者，自己的（即个人的）之情，有直接于自己

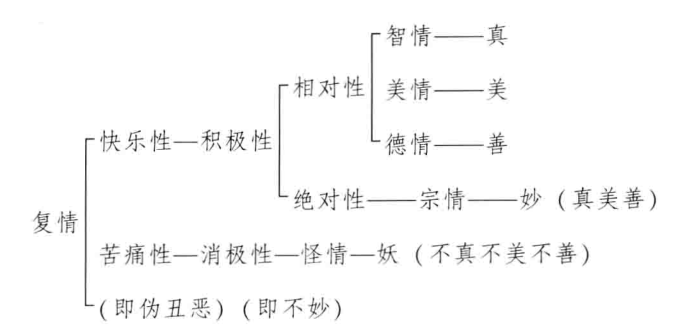
之利害者而起。复情者，非个人的，而由社会或世界之观念起，此其别也。夫同情者，社会的情操之根基，而各种复情所由起之本源也。例如，人之爱他人、爱国家，皆由同情生。而道德之情，多由同情成立，是为复情之初级，次之有智情，即智力之情；美情，即美术之情；德情，即道德之情；宗情，即宗教之情，是皆复情也。智情者，以得真理为乐，其目的可谓在真。美情者，其目的在美，不待言。德情者，以道德上得善为乐，其目的可谓在善。故以上三者，以真、善、美为目的者也。对之而宗情者，以真、善、美相合而一为目的，求之佛教，盖以悲智圆满之体为目的。而余欲以妙字统之者也。故曰，宗教之目的在妙。至于妖怪之情，如惊情、惧情，谓之单情者，以为愚俗之情耳。其或参之以智识，则亦复情之一种，其异于普通复情之点，在于非快乐性，而实苦痛性。盖智情、德情、美情等为积极的复情；妖怪之情，则消极的复情也。其情为宗情之反对性，而与之有表里之关系，故谓之怪情。

第七十九节　复情论第二　抑复情的怪情者，非独以恐怖之情成，又以好奇、好勇之诸情相结，加之以智力作用，而形成一种之复情。其情虽个人性，至其复杂而加多少之同情，遂有含非个人性者。盖人之精神，具有智、情、意三作

用，其三者互相连结，一作用起，则他作用随之而起。然其作用之中，又有因关于智者多，或关于情者多，而生差别。智力与妖怪之关系，前已详之。至情绪与妖怪之关系，观吾人接触妖怪而必诱发苦乐之情，可知也。其情也，虽大抵苦痛性，而又非无含快乐性者。若考之单情之上，怪情者由惊情与惧情成，惧情虽苦痛性，而惊情则苦痛性、快乐性兼有之。至新奇之情，则全快乐性也。故单情的怪情，可谓兼有苦、乐二性者。至复杂的怪情，则当分妖怪为假怪、真怪之二种而论之。盖假怪之至于复杂者，其情为美情之反对。如长身、青面、一目、三目，皆反对美性，因之而起苦痛性耳。俗所谓幽灵，凡成于画工之手者，一见而知为不美。如彼地狱变相之类，虽称妙画，然谁观之而以为美、因之而感快乐也耶？西洋之幽灵，四肢五体虽存，其容色决无示美者。故怪情者，大抵美情之反对，而于复情中为苦痛性之情也。虽然，其中亦非无含美性者。自幽灵亡者以外，一切奇奇怪怪，不可思议，亦有含美丽、宏壮等之性质。例如，奇草异木，嘉祥奇瑞，虽妖怪亦非苦痛性。又如，入深山而遇完全无缺人界不见之美人，虽谓之妖怪，而毫无丑性。由是观之，怪情者，非独美情之反对，具写之于美术，转示美性而生几分之快乐。故人多喜妖怪之小说，及妖怪之绘画。要

之，妖怪有苦痛性、快乐性二种，其苦痛性者，老于想象上，亦有快乐性可知。然则谓复情的怪情之要，即单情中惊、恐二情之发达可也。其他怪情，又或为智情之反对。夫智情者，喜知识，厌无识，妖怪既生于迷误，则必现于无识之上，可知佛教之解妖怪也，谓不外于人之迷妄，其结果不得不谓之苦恼，是其教之所以以脱生死苦界、达涅槃乐岸为目的也。然而人之喜闻怪谈而愿明其理者，由智情之作用。有智情渐进、怪情渐衰之倾向，是无他，普通之怪情者，假怪之情，是以智识进而妖怪自退也。又以德情与怪情比之，实有正反之关系。何则？一切道德，皆以善为目的，妖怪者，关系于不善，例如天灾、地变，天地之大妖怪，害于人类生物，是实不善性之作用也。或如幽灵怪物，多与罪恶、怨恨有关系。道德家之生灵死灵，谁则恐之，惟大恶大奸，若有怨恨者，当其死而有幽灵怪物之恐，故怪情多关于恶性。然其中又非无善性者，且其恶性，或亦为惩戒恶人之方便。其目的全在于达道德之所谓善，则虽谓妖怪与道德相合可也。

以上示假怪与复情之关系而已。若论真怪，则全与宗情相合。何则？真怪者，不外于宗教，所谓无限绝对不可思议之体，而与假怪反对者也。如下表：



第八十节　复情论第三　上来所述之情绪论，不过本培恩、衰未等诸氏之心理学，从普通之分类而说明之，且辩明其各作用与妖怪之关系。惟余于复情之一部分，设怪情之一种，而论其与他诸情之反对，此普通心理学所未说也。又于先辈分类之外，设妖怪学上一种特别之分类，为从来心理学家所未唱者，即常情、怪情二种是也。盖一切事物，有常态、变态之二种，吾人之精神作用，亦有常态、变态之二〈种〉。故于第二讲学科篇，分学问全体为正式、变式之二科，又先于理论之应用，述其有内、外二途，并于心理学述其有正式、变式之二样。盖客观的事物，主观的精神，物理、心理，皆有常、变二态。照事实，考道理，甚明也。然则心理作用，皆有常、变二态（即正、变二式），而其中感情作用，必当有常情、变情之二种无疑。变情者，即怪情。抑变情之义，属于精神病状态时与属于妖怪时，自有二样之别，其分类如下表：



病情者，是亦不外于一种之怪情，前已以精神病为属于妖怪，可证也。虽然，病情者，例外之例，与常体之妖怪，又稍异其性质，则暂除之，而独论普通之怪情，可也。凡人者，其自然之性，接触于异常或不可思议时，必怪之。而且求知其理，既知其理，更进而求于他之异常或不可思议者。以此人情常向妖怪而走，不能安于既知既明之地位，而向于未知未明之境遇。故俱好怪事，乐闻怪谈，又有即妖怪事实，而润饰之、回护之之情，是余所以言人本有怪情也。世界有可知的界，不可知的界，其一，有限相对之境遇，其二，无限绝对之世界也。而在有限相对界，观情绪之发动，即常情之作用；对无限绝对界，视情绪之进向，即怪情之状态。推究此二者之别，知情绪之所以有常、怪二种。然而由此有限进向于无限之情，是宗情而非怪情。盖怪情与宗情，其所归虽一，其范围又有所异。抑宗情亦有通俗的与理想的之二种。余独即理想的宗情而述之，则所谓宗情者，即向于真理而发动之情操也。而余所谓怪情者，即合称假怪、真怪之情，而惟举其对于假怪者，其方

针则在于进向真怪之途次，由有限者进行于绝对之情而已。及假怪极而达真怪，真怪者，即宗、怪二情相合之一点。此点者，实诸情之最上也。故妖怪极而宗教始现其真光。然照达此之途次者，教育之灯台也。盖拂假怪者教育，而开真怪者宗教。故宗教、教育二道进步，世所谓一切妖怪者，云消雾散，而不留其形。然而宗教、教育者，外因而非内因，其内因即吾人所有之怪情。怪情虽迷误之情，而其里面有进向真怪一种之蒸气力。其外部示假怪之迷情，其内部含真怪之实相也。以此观之，怪情者，实位于常情之上，若更扩充此情之意义，谓一切常情，皆由怪情之真相发现，岂不可耶？

以上所论妖怪，有假怪、真怪之二种，其怪情亦有假情、真情之二种可知。即外部所发动者为假情，内部所含有者为真情也。以假情关于假怪，而与教育关联；真情关于真怪，而与宗教关联，故更分情绪如下：

- 情绪
  - 常情
    - 单情
    - 复情
  - 怪情
    - 假情
    - 真情

若举此理而推究之，则妖怪学者，为体达于宇宙机密之

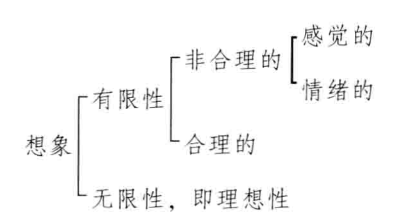
一种门径，可知也。

第八十一节　想象论第一　想象有再想、构思之二种，前既言之。抑构想有三种，智力的构想、感情的构想、意志的构想是也。例如，学者欲究明真理，发见新说，必先有想象构成假说，由是而施研究，是智力的构想也。小说家、诗人、画工，描出未常见闻之风景人物，以满足人情，是感情的想象也。吾人当言语动作，预想定其目的及达之之方法，而使其言行适合之，是意志的想象也。而此三种中，最与妖怪有关系者，为感情的想象。其想象也，从喜怒恐怖等情而起，非皆合理。然其最高等者，不但合理而已，亦能合体于理想。至其最下等者，或全反于经验上之事实，则谓之妄想、迷见而已。或又分想象为分解的及创设的之二种：分解的者，分解种种之再想，甲之一部分与乙之一部分，互相联合而构成新想象之谓。例如想象人身、鸟翼、飞行空中之怪物是创设的者，全创造一种之新想象，其各部分皆以未尝经验见闻之新影象成之之谓。而细验其各部分，虽亦由从来经验见闻事物之观念、种种结合而变成，惟比之于分解的，则较为参互错综，不能一一详其各部分之所出而已。盖分解的者，单纯之构想；创设的者，错杂之构想也。或又分为增大的及幻妄的之二种：增大的者，实际见闻事物之再想，增大其形状，

而现出于构想上之谓。若以其构想与实物较之，惟数倍其形状之增大而已，非失实物之性质。例如，普通人类，其身长虽不出五尺，乃至六尺，于构想上，得想见有金身丈六人。虽然，人犹是人，惟有大小之别而已。次幻妄的者，构成全与实物实际相反之想象，经验上人人不得见闻者之谓。例如夜叉，如幽灵，如一目、三目，实际上不可目击之构造，是即心理学中幻象、妄象之所以起，而感觉上之幻妄，盖即以此想象为原因也。对之而增大的想象，即变觉变象所起的原因。以上皆感情的想象，而欠智力意志之裁制者，其甚者，至呼起一切幻妄之想象。然而终不能构成十分无理之想象，例如一图形而终不能同时有圆形且有方形，又如想出此世界除去时间、空间以外之状态。凡此皆不可得想象者，故构想上之幻妄，得想见实际上不可见闻者，而不能想出思想道理之不相容者也。又想象有有意的与无意的之二种：有意的想象者，吾人以意志预画于想象上之计画。例如小说家、画工、诗人，以种种工夫思考而构成想象是也。无意的想象者，吾人不待以意志左右而自然想出，即吾人平常见闻经验之际，种种想象之非由意力而自生自变者也。由是当述想象与妖怪之关系。

第八十二节　想象论第二　抑智、情、意三种想象中，

感情的想象，正与妖怪关系，亦可名之为妖怪的想象。凡妖怪，虽即外界实见之现象以立名，而十中八九，依于我精神作用之影响而生。例如幻觉、妄觉，皆依我精神之激动变态而生，甚明。又世之妖怪谈，大抵皆增大润色其事实，而以小说法构造者，是亦由妖怪的想象之故。又妖怪有人为的与自然的之二种：人为的者，吾人以意志工夫造出一种之伪怪，是全依有意的想象者也。自然的者，依于有意的、无意的两想象者也。然其自然之妖怪，又有真怪、假怪。假怪者，依智、情、意三种想象之有限性；真怪者，依无限性。于是分想象为有限、无限之二种，而有限性，又有合理与否，更分为合理的、非合理的之二种。其非合理的，又有属于感觉想象与属于情绪想象之二种。其表如下：



此中感觉的想象，其互感之欲，即应于体欲而起，为最下等想象。其不合理，盖不待论。情绪的想象，应喜怒之发情而起，亦往往有走于妄想者。如妄得富贵之想象，又妄得

名誉之想象，其一例也。此感觉的、情绪的二者，先所谓感情的想象也。次合理的想象，即智力的想象。依吾人之智力以制限想象，且依于道理而构成各部分者，故名之为合理的。然道理又有有限性、无限性之二种。普通之智力的想象，基于其所谓有限性道理。例如哥仑布于发见新世界前而想象之，或如牛顿于发明引力前而想象之，皆有限性合理的想象也。何则？是皆就有限相对之事物而推理者。若于想象上想出无限绝对，超有限之范围而达其外，则为无限性想象。然达之之阶梯，有用道理与否者。若不依道理以妄想的想出，则虽云由有限达，而终属于不合理感情之想象。若彻头彻尾，依道理而达观于无限绝对，是所谓无限性合理的想象，可名之为理想的想象，或单名之为理想。此理想中智、情、意三种想象相合而为一体，并与所谓无限者合体也，是谓真怪。抑吾人之生息于此世界也，有喜有忧，有悲有苦，或笑或泣，浮沉出没社会人情之风波间，不得不渡一生之浮桥，故此世决非绝对的快乐之世界，无限的幸福之国土。于是吾人者，望开立无限绝对之别乾坤于想象之界里，游朝夕欢乐之花园，住不死之仙境，是皆想象之力也。呜呼，生息此不幸世界而多患之人，所与满足幸福者，实可云想象之赐。然若其想象陷于不合理的，走于感觉的，则不但不得真正之快乐，却至

于不幸而更不幸，多患而更多患。何则？依是而想起者，总是有限相对一苦一乐之状态而已。反之，而依无限性道理起理想的想象，而依之以达观绝对世界，开发真怪之灵光于吾人之心中，乃可于方寸界中现立极乐净土。呜呼，此不幸多患之人，愿驾理想之舟，游绝对之世界，而能到此之要道者，亦不外于其心中排假怪之迷云，以望真怪之明月，是研究妖怪学之所以为要也。

第八十三节　愿望论第一　连带于想象及感情而有关系于妖怪者，愿望也。愿望者，我精神上所有之欲望，由想象而实行，不相侔而起者也。凡人心无不欲快乐、厌苦痛，当其想象快乐而无达之之力，于是愿望起。故其目的易达者，无所谓愿望。例如亲子同居，朝夕聚首，不起互欲相见之愿望。一朝远离数百里外，则不堪倚闾陟岵之情是也。人力必不能为之事，亦无所谓愿望。例如乘风游月世界，是必不能遂者，故亦无起此愿望之人。是愿望与想象之所以异。想象者，有由人力以内走于人力以外之倾向。愿望者，吾人经验上力所能及，而现在事势所不许者，感之尤切。是愿望者，由感情及想象而起也。要亦有由愿望而更增大其想象者，又有由想象而稍满足其愿望者。例如在贫贱之中，愿望富贵，想象他日得富贵而满足，或想象死后升天国，得无上快乐而

满足，是也。反对此愿望者，曰嫌恶，愿望由欲快乐起，嫌恶由厌苦痛起，故一为快乐性，一为苦痛性也。然而此二者，非必由苦痛、快乐而起，实就关系苦乐之事物而起。例如名誉富贵，非其物之快乐，而为使人快乐之要具；若反对之恶名贫贱，非其物之苦痛，以依之而引起苦痛，故人皆嫌恶之耳。人有愿望与嫌恶同时起者，又有种种之愿望或种种之嫌恶同时起者。例如愿望名誉，同时愿望金钱，愿望富贵，同时愿望智识，愿望妻子财宝。同时而起嫌恶之心者，然亦自然起选择作用于其间，而后向其力最强者而定意志。于是意志与愿望有密接之关系，二者其性质亦颇相似，所异者，愿望为精神上之欲望，更不问其实行之之方法如何。意志则有关实行之作用，不惟一种目的之欲望，而指定达此目的之方法。愿望为想象的，意志则实行的也。例如欲富者，不过掌握万金之愿望而已。意志者，向得此万金之目的，而实行其方法之所关也。而意志作用，即以愿望为原因。然则愿望与动机，同一耶？否耶？动机者，意志诸原因之总名，愿望则有时亦为意志之原因。而二者之间，自有所异。何则？动机者，直接意志之原因之名，必有发现其结果于行为上之性质，其目的之生快乐与生苦痛，更非所关。愿望者，非必为意志之原因。又其性质，非必有发现于行为上之倾向。而其起也，

必向快乐而发动也，是动机与愿望之异也。

第八十四节　愿望论第二　然则愿望与妖怪之关系如何耶？抑妖怪有苦痛性与快乐性之二种，前既述之。如幽灵，如鬼物，唤起人之恐情者，苦痛性也；反之，如凤凰、麒麟引起奇情者，快乐性也。又天灾、地灾者，苦痛性；瑞气、祥云者，快乐性。其既有快乐性者，对之而起愿望；有苦痛性者，生嫌恶，而其苦痛性，苟不在直接苦痛自身之限。有奇情者，却有愿望之倾向，是则愿望与情绪互有关系。情绪既有常情、怪情之二种，而愿望亦不可无之，如下：

常态的愿望（即伴于常情之愿望）。

异态的愿望（即伴于怪情之愿望）。

人人有多少异常的愿望，欲见妖怪之现象，欲开妖怪之谈话。虽然，比之常态的愿望，愿望中自混嫌恶，有好、恶参半之状。例如幽灵谈，怪物谈，人虽欲闻之，决不遇之。惟动一种之奇情，而欲闻其谈话而已。虽然，人既有多少愿望之倾向，乘之而人为的妖怪之虚构者起于世。又以人有愿望、嫌恶之两性，乘之而卜筮人相等之诸方术行于民间，且专业之者起于世。

以上示伪怪及假怪与愿望之关系而已。若至真怪，非最

高等之愿望，非所与知，固非普通的愿望之所关。其所谓愿望者，由有限向无限所起之愿望也。抑吾人之智识者有限性，吾人之世界亦有限性也。吾人所愿望之富贵、与财宝、与名誉、与妻子、与锦衣玉食，皆有限性，对之而起之愿望，亦皆有限性愿望也。然吾人者，非以有限性愿望止，而进而问无限绝对之境遇，而求达之之愿望，谓之无限性愿望，是即对真怪之愿望也，今表示如下：

- 愿望
  - 有限性愿望
    - 常态的愿望
    - 异常的愿望
  - 无限性愿望（即真怪的愿望）

此所谓真怪的愿望者，即宗教所由起。下等宗教，依有限性愿望，高等宗教，依无限性愿望，不问可明。虽然，普通宗教，亦在向此无限性而进之途次，故谓此真怪的愿望，与高等及普通之宗教，直接关系可也。例如信宗教者，望生于死后之世界，其意在舍此世之有限性愿望，而兴未来之无限性愿望甚明。彼愚民所想象死后之世界，虽以有限性成，而其目的在于无限性，亦了然也。既宗教所谓极乐世界，在不生不灭之世界，绝对的快乐之世界以上，则对之而愿望，所谓无限性愿望也。反之在此世，得富贵财宝之愿望，或得

健康安宁之愿望，依赖卜筮、人相等之方术者，必属有限性愿望。故余谓卜筮、人相基于有限性愿望，宗教基于无限性愿望，前者属假怪之范围，后者属真怪之范围也。

第八十五节　意志论第一　人之心性作用中，智情二者，直接关于妖怪，意志殆若与妖怪不相关者，然亦有多少之关系，不可不一言之。意志有单意、复意之二种，前既示之。而意志又有有意、无意之二作用。意志者，意识内所起有目的之作用。无意而偶起者，不可谓意志。然有意、无意之间，难引以界线，关系于有意作用，不可谓无意作用。人为的妖怪，固限于有意作用，至自然的妖怪，见无意、有意两作用之相混。例如以自己之意志，预期而见妖怪，是亦依有意作用而起者也。抑意志之变动，有依智而起者，或依情而起者，或有依体欲愿望而起者，或有依自然之活动而起者，其原因总称为动机，其动机有种种同时并起者。然时而各动机间，起进化学之所谓生存竞争，其结果成优劣胜败，而力最强者制胜，自然之势也。若举其动机之种类，得分为第一感觉的动机，第二情绪的动机，第三思想的动机。感觉的动机者，起于身体状态之所关，如肠胃不与食物，则由其自然的状态，而欲饮食之动机生；身在暗室而无所见，则求光线之动机生，是也。情绪的动机者，起于苦乐状况所发之感情，例如怒时欲打人之动机生，

恐时欲避之之动机生，是也。思想的动机者，起于利害得失之计较，例如见利多于害而实行之之动机生，是也。依此等原因所起之诸冲力，即于动机间优劣相较，经多少思虑之后，现选择及决定之作用，而在意志上当专论者，行为之善恶也。是道德之行为，所以属于意志作用，盖克己修德者，属于意志作用之问题。而一切道德，无不基于克己，克己者，意志之制裁，当下等动机之起，更依高等动机制止之之谓也。

第八十六节　意志论第二　意志亦有常意、变意之二种，与情绪同，如下表：

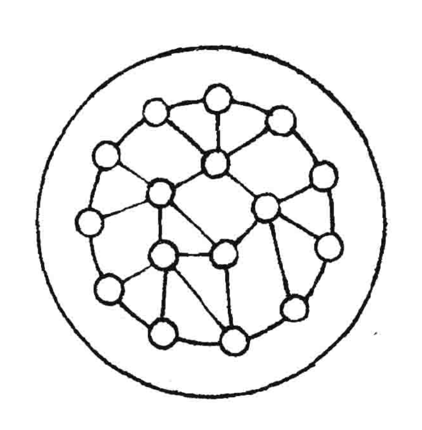
- 意志
  - 常意
    - 单意
    - 复意
  - 变意
    - 病意
    - 怪意

常意者，诸观念平等一样，现出于意识内，而各部之比较关系，毫无冲突之状，吾人平常所现之意志是也。然吾心之意志观念，常不能保其平权，或有特殊事情，起大变动于内界，失精神作用之权衡者，于是意志骤失其常态，或滞积一隅而变其中心，如由洪水而一变其河底，或妄动摇而不止，如激动盆中之静水，是谓变意。变意分病意、怪意二种：病

的意志，不外于妖怪的意志，可云变意即怪意也。虽然，寻常之怪的与病的，稍异其性质，区其二者而言之：病意者，依病的事情而呈违和于意志作用之上，原因虽去，结果犹存，遂为一种之痼疾。怪意者，虽依一时之激因，精神失其常态，意志不保其平均，其原因去，而早晚即复其元。例如躁性狂者，一种之精神病，至有破坏物或杀害人之举动。其起也必有最初之原因，原因既去，尚留狂态于精神上，遂为一种之病，而异常意志，永有继续之倾向。假令躁性狂与郁性狂交代而发，其浮沉之波动，有不易静定而永继续者。怪意则大异之，如或惊愕，或恐怖，依一时之原因而走一时之变态，或意志全失其力，或判断失误，或举动大异于平常，其原因既去，而经过一时，精神亦复其常态，意志亦静定而保其权衡。是怪意与病意之所以异，有前者久时性、后者一时性之别。今案此怪意所起之原因，亦有内、外二种：外因者，就外界所现之怪事怪物，而于吾人精神上引起意志之变动，是也。内因者，由精神内部一种之事情，或来思想专制，或生预期意向，其结果呈异常于行为举动上，是也。就中预期意向者，关于变意之作用，因之而生不觉筋动，亦变意作用也。此不觉筋动者，依精神之变动，而意志失其权衡，在病的与在怪的，皆有多少所生的现象，而讲妖怪学者不可欠之问题

也。而其事于精神病最多，即精神病者，时时刻刻之行为，多出不觉，且此状态，在平时吾人之所经验，依一时激因而生者，姑勿论。常有并无原因，而一举一动不自识觉而为之者。由是观之，病意、与怪意、与常意，决非可判然分界于其间，惟比较上立此三者之别而已。盖此三者，非异其种，惟异其度，故余谓变式的心理学非离正式的心理学而存，二者基于同一之规则道理也。虽然，由外面观察时，常意与变意异其态，以便宜分之，故其异，非规则之异，而应用之异；非道理之异，而事情之异也。是余所以于正式的心理学之外，唱设变式的之必要者也。

今更举变意之状态，以图式示之，可参观第六十七节之诸图。



此图大圈示心界之全面，小圈示心面上所存各种之观念，其小圈与小圈间之连络，即观念之连络也。若一原因生于观念之上，由其连络而随起各观念之结果，生一种之动机，依之而呈意志作用。由其所结合观念之种类与数之异同，以

为其动机及意志上之异同，自然之理也。若变动既甚，各观念之中心，一变而至于变自己之位置，以是精神上有变动时，不惟感觉知觉之上生幻妄、智力推理上生迷误而已，且至行为举动上起异常，而呈变意作用也。

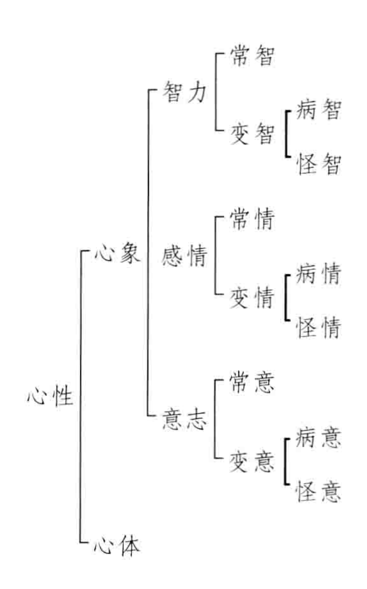
第八十七节　意志论第三　然则病的及怪的意志所生之行为举动，可论善恶耶？否耶？凡于意志行为上论善恶，以其作用起于意识内及基于自由意志而起者为限。若依不觉无识而生，与识觉之而意志不得自由而生者，其行为虽善不足赏，则虽恶亦无责之之理。以此道德论者，主唱自由意志论。若意志不自由，依物理的必然之理法，而被支配者，不可论道德上之责任也。然则时而于常意上虽可论恶意，于变意上有不可论恶意者，明矣，例如罹精神病者，其行为举动，虽起于意识内，以其意志无选择取舍之自由，则虽罪而不可为罪；如狂人多失其辨别善恶之良心，或欠其作用，于法律上不问其罪恶。妖怪的意志作用，虽不可与病时同视，而由精神之变动生者，其善恶之辨别与选择，固不能完全，故其行为不可与寻常之行为同论善恶。虽然，世所谓妖怪者，有人为的、自然的之二种；人为的妖怪，出于故意，固不可不问其罪。惟自然的妖怪，由精神之变态异常而发，不问其罪可也。然而人为的与自然的不易辨，虽人为的亦必故为自然的，

而甚难发觉其实状，是鉴定妖怪的行为之所以难也。以上就妖怪中之伪怪、假怪论之而已。若至真怪，在善恶之范围外，非可以相对性之善恶论，若强欲于其上判善恶，以其对真怪之意志行为，称为绝对的善足矣。对之而伪怪、假怪上相对的善恶，不可不云绝对的恶也。

由以上所述观之，世所谓妖怪中，非人为的之限，可云全无道德之关系。虽然，因之而起种种之事，关于世之教育德义者颇多，以其为教育学部门之所论，兹姑略之。

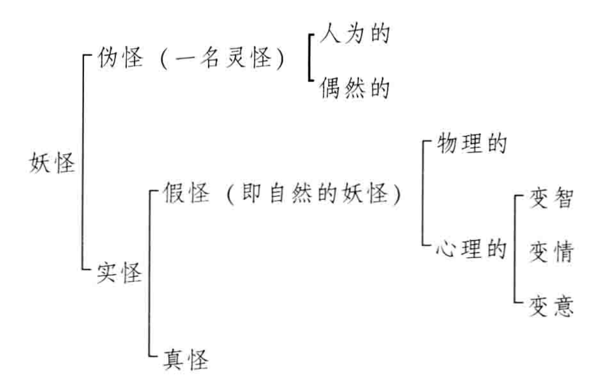
第八十八节　情意论归结　本讲为正式的心理学之各论，于精神作用中专揭其与妖怪有关系者而说其性质变化，然不只说各作用之平时状态而已。其所讲述作用与妖怪之关系者，即次讲所讲述变式的心理学之准备，谓之变式的心理学之前论可也。今即本讲中所讲述而约言之。智、情、意三者，共有常态与变态之二种，以论其变态者为变式的心理学。而智力作用之变态，于前数讲俱已论明，如先解妖怪学，为由人之迷误生，是全以妖怪学为论智力变态之学也。故至此篇，专说明情、意二者之变态，以补前数讲之欠，即情与意共分之为常、变二种。情有常情，有变情；意亦有常意，有变意。若考之于智力之上，亦当分常智、变智之二种以论之。先所谓依迷误而生者及感觉上之幻妄，皆属变智，而其变智，亦

如情、意二者，不可不分病智、怪智之二种。今示其分类如下表：



讲此表中之常智、常情、常意者，正式的心理学；讲变智、变情、变意者，变式的心理学也。其变式的心理学之论病的智、情、意者，为精神病学；论怪的智、情、意者，妖怪的心理学也。虽然，余所谓妖怪者，合病的智、情、意而言，直以变式的心理学为妖怪的心理学也。若至心体，独真怪之所关，非可属于心理学之范围。而其分类，照先第五十一节所揭而定之者，不可不为下表。

至下表与第五十一节之表之所异，在置伪怪于假怪之外，是余于种种工夫之末，所以感假怪与伪怪区分之必要也。



先于第五十一节之表，设客观上、主观上之分类，兹所举与之异者，以智力作用为中心而分类也。

以上已于变式的心理学之前讲，略述心理学上与妖怪有关系之诸作用。由是移于变式的心理学本讲，而于内外两界说明妖怪现象之所以起。

【卷之一下】

身心内外所生种种变态异常之现象，谓之妖怪的现象。讲究其理者，谓之变式的心理学。



第十讲　说明篇第四　变式的心理学第一　总论

第八十九节　妖怪的现象　身心内外所生种种变态异常之现象，谓之妖怪的现象。讲究其理者，谓之变式的心理学。前解妖怪为迷误学，是谓民间不知妖怪之原因，真以妄信为妖怪而已。若夫寻理学上妖怪之所以起，其中有一贯道理，妖怪的与非妖怪的，决非别物，而说明此理者，实于今日理学哲学之应用中，为心理学之应用也。其所以名之变式的心理学者，惟以区别于普通之心理学。至其原理，则变式的、正式的，决非有二致。抑世有所谓例外者，以世间一切事，非尽从同一之规则，有十中一二或出规则外者。例如人类以有言语为一般之原则，而哑者不有之。又人类以有解道理之力为常则，而白痴者全无之。雪降于冬时，而有夏日降者。樱开于春时，而有秋天开者。如此之类，是谓例外。然则例外果在规则外耶？谓之规则外，则是宇宙外别有天，则天法

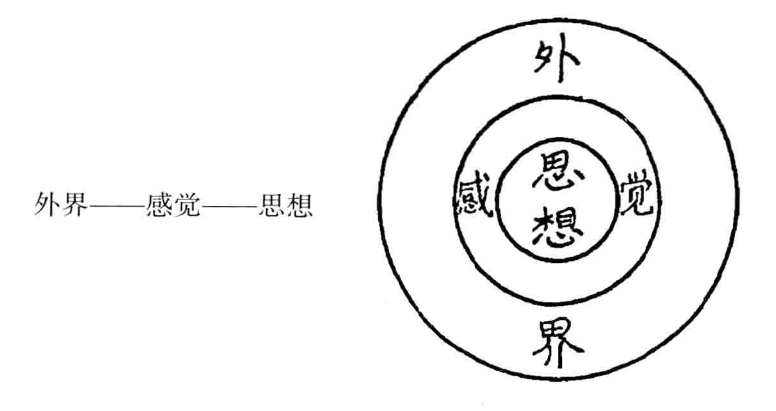
之二样也。虽然，由学术上考之，无所谓例外。其所谓规则外者，即存于规则内可知。是余所以欲应用正式的心理学之道理于变式的之上，而证明妖怪的现象者也。

第九十节　变态之起原　凡物、心二象上变态异常之起，其原因固在物、心二者之上。心理作用，由有形上考之，不可不用生理之研究，既如第五十五节所示心性作用者，以外界所与之刺激，经求心性神经而达大脑，由是经远心性神经而向外界，呈运动为常然。亦有未达大脑，而直由脊髓反射以示运动于外界者；又有不待外界所与之刺激，由脑髓中自发之动机呈运动者；又有外界所与之刺激，入脑中自然澌尽消灭，更不示其反动于外界者。

大脑——脊髓 [求心性 / 远心性] 外现

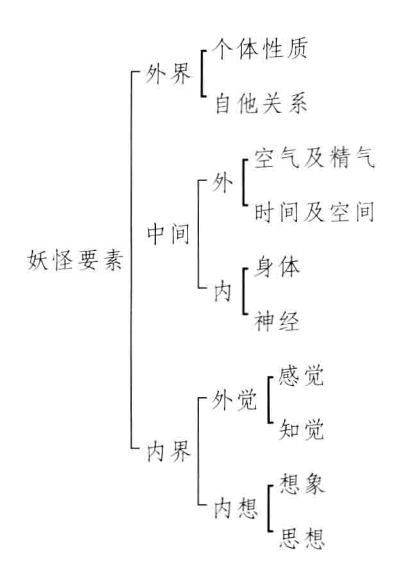
以是心理作用，必非常守一辙。又通常外界所与之刺激，虽有经感觉而达思想之正规，亦有思想中之观念，发于感觉上，而向外界示幻觉妄象者。例如无声闻声、无形见形，是也。是实精神上之变态，狂人中所以生幻妄的感觉者也。外界之现象，经感觉而形成于观念思想中，虽何人不以为怪。至思想中之一观念，现示妄象于感觉上，则概指之为妖怪。

虽然，深察其理，则何者真妖怪，何者非妖怪，不易判定。惟世间一般所目为妖怪者，不外于妖怪的现象，既名之现象，其为假怪，不待言矣。



第九十一节　妖怪之要素　今当说明妖怪的现象，不可不先于内、外两界之上而考其原因，此之谓妖怪之要素，其表如下（见下页）：

斯外界者，当分物质自体之性质及其与他物之关系之二者而论之。内界者，于心理学上，虽常分智、情、意之三者，而兹则以智力为主，故独揭智力作用，而分之为外觉、内想之二者。其立此两界间以为二者之媒介者，有种种，对外界有空气及以太（即精气），又有时间及空间，对内界有身体及神经。若分之以物理、心理，则外界及中间之要素属物理的，内界属心理的也。



第九十二节　外界之要素　要素中所谓个体性质者，谓物质固有之性质，如水有水之性质，火有火之性质，养气、轻气、元质、分子、动物、植物，亦各有其固有之性质。若细分之，不可不分有机、无机、动物、植物、物理的、化学的等。而此等诸物质，虽非无多少奇异之性质，当其一性质孤立独存，未至于现示纯然之妖怪。及其有他物之分合关系，而始现种种之变化有奇异之现象者，谓之自他关系。乃由种种之元质，互结合，互分解，而生化学的变化。由种种之物质及势力之相互作用，而生物理的变化，是也。今夫合养气、炭气则发火，加湿热于水为蒸气，而其间自然生奇变特异之

现象。如此之类，对于心理的妖怪，而谓之物理的妖怪。若欲知此妖怪之道理，不可不先详个体之性质，次明自他关系，而是皆诸科理学之所研究也。理学中有天文学、地质学、动物学、植物学等之科目，皆为究明妖怪现象之所要。其中尤要者，为物理、化学。先依物理学，知运动及势力之性质，应物质之诸事情，而究变化之状态，明光热音响电气等之性质状态，以说明妖怪的现象，则从来不思议异常而一般妖怪视之者，必将非复妖怪。又依化学，究知元质之性质，明其化合分解之状态，以说明妖怪的现象，亦且举昔日不可知的视之者，而得依化学以说明。其他现于天文之妖怪，依天文学究之。关于地质之妖怪，依地质学讲之。动物的妖怪，依动物学说明。植物的妖怪，依植物学说明。现于人身上之妖怪，依生理学说明。于天地万有之上，从来视为妖怪之现象，必尽非妖怪，是学术与妖怪之所以不能并行，学术明则妖怪渐绝其迹也，是谓妖怪与学术为反比例。虽然，其所谓妖怪者，即余所谓假怪。假怪绝其迹，同时真怪愈开显其实相，是谓学术与真怪为正比例。既学术与妖怪有如此之关系，然则妖怪之讲究，一任诸科之学，不必别置妖怪学之一科而讲究之与？然外界之现象，有常象（即普通的现象）及变象若异象（即妖怪之现象）之二种，今之

学术，专究常象。兹欲别于讲究异象者而组织之。抑常象与异象，其道理虽一，而于外见上示常异之别。专研究异象，而开示其内部所包有之常理，亦不可谓非学术之目的也。今物理的妖怪现象，虽要照物理、化学等诸科而讲究之。余专修哲学者，暗于理学诸科，其讲究让于专门之人。兹惟揭外界要素之名称而已。至理学部门之说明，亦仅摘示其一端。而外界之妖怪，必待我感觉思想而呈现象者，余特以心理学说明之。

第九十三节　中间之要素第一　外界之妖怪，有必由内外两界中间之要素而始起者，不可不知中间要素之性质。其中对外界之要素，有空气及精气。空气本为物质，似当属于外界之要素。然事物之变化，媒介空气而起者最多。且人为栖息空气中之动物，其四围现象，必经过空气而后起。吾人之感觉，且必依空气之状态而生异同，兹实中间之一要素也。既以空气为中间之要素，则水亦变化之媒介，似不得不加其一种。然吾人非生息于水中者，举空气而已足。今姑就音响与光线之媒介，揭空气、精气之二种而已。夫音响相传，由空气之波动。光线相传，由精气之波动。吾人之听声视色，皆以此二者为媒介。此媒介物如有变动，随而音响光线之上，亦示异象。其他物质中立内外两界之中间，而为诸现象之媒

介者多，今不遑一一举之。

次之中间之要素，有不可属物，亦不可属心者，时间、空间也。而属之物质，为惟物论者；属之心性，则惟心论者也。今无暇评二论之得失，问本来之所属，惟谓之中间之要素，而是实可谓要素中之最大至要者。何则？物无此要素，不但不现其变化，而其物自体之成立且不可保。又物心相互之关系，不能离此要素而存立，固无论。而物心两者，亦不能离此要素外而存立。故以之特入要素中。虽若不伦，而时间之长短，空间之远近，大有关系于事物之现象变化，不得不揭此二者，以为妖怪现象中间要素之一端。

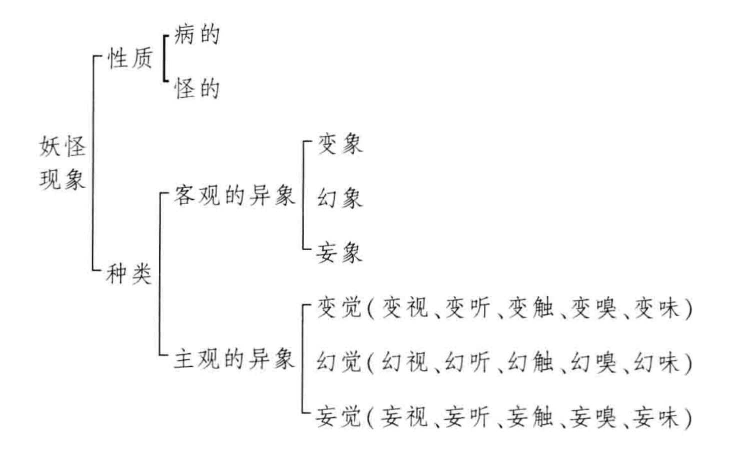
第九十四节　中间之要素第二　次之而为中间要素之一种者，身体及神经也。此二者，其体成于物质，而为精神所住息之机关，物心交互错综之处也。其组织中有精神者，犹空气、精气之于外界而已，属之内界，虽无不可，而余以人心有有形、无形两面，其无形面属内界，有形面属中间也。而身体及神经之与精神关系，按第五十四节所举可知。又其关于外界，亦准之而可知。夫由外界入内界，由内界出外界，俱不可无身体及神经。身体及神经上有变动，必及其影响于内外两界之上。例如甲、乙两人，以其神经组织之各异，而所感觉亦异，虽在同一人，由身体各部之组织异，而其感觉

亦异，不能同一。又由身体温度血液成分之异同，而生变化其感觉者，平生多见，无待证明。其他由觉官及神经之不完，或由病患变质，而物心内外之感觉，遂现异象，亦理之所当然。譬之用著色之玻璃窗，则室内外之风光，随而变色，同一理也。

第九十五节　内界之要素第一　次举内界之现象，其第一外觉，虽分之为感觉、知觉二种，今合二者而论之。抑外觉者，有常觉、变觉、幻觉、妄觉四种。常觉者，普通寻常之感觉。变觉、幻觉、妄觉者，妖怪的感觉也。此妖怪的感觉，谓之异觉，或单称变觉。变觉之原因，全在外界，惟应其前后周围事情之异同，而多少变化其实状，以现于吾人感觉者。例如明月之夜，见星最稀，无月之夜，星光特明，是即变觉之一例。其星之明微，非起于思想之变动，而由月光与星光之关系也。其他由外界诸事，而所见有大小高低之异。吾人所常经验者，皆为变觉。次幻觉者，其原因在内、外两界，即外界之现象，加于我精神作用而生者。例如见道有横绳而感为蛇之类，其感觉虽起于绳之现象，而认之为蛇，则我精神之作用也。凡外界所现，误认异物，如此类者，谓之幻觉。次妄觉者，谓外界全无原因，独依内界之精神作用而现者，例如无物见物、无声闻声，是也。故妄觉者，全属于

我精神之变幻。虽然，此三种感觉间，或不能判然分界。且如妄觉者，虽起于精神内部，亦有由觉官之病，无物而见物者。故觉官上所起变幻，与精神内部所起变幻，区别甚难。又如斯变幻者，有生于久时病患与生于一时变动之二种，由病患者称病的，由变动者称怪的，病的者属精神病学，怪的者属妖怪学。余所谓妖怪，合病的言之，故不必区别。

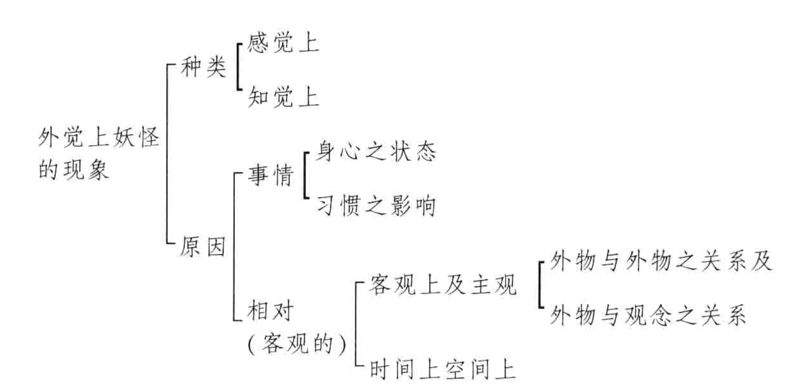
以外觉上之妖怪现象为变觉、幻觉、妄觉，是主观的之名称也。若名之于客观的，则称变象、幻象、妄象。今示其全表：



异象、异觉者，即妖怪学之问题也。而今考异象、异觉所起之原因，凡有二种：第一事情，第二相对是也。事情又分为二种：第一身心之状态，第二习惯之影响是也。身体及神经组

织，所以由病患变质等而生变动于外觉之上，前节所述，由身边论之耳。今欲论之于身心相关之点，而即称之为事情。事情者，考于吾人身心上而易知，如同一里程也，而侵晨出门而行之，与终日劳动而行之，其于感觉上大有远近之异。又同一物体也，而未疲劳以前支之，与已疲劳以后支之，亦大有轻重之异。其他又有由时间之长短、体气情况而大异其感觉者。又年少强壮之时，与老羸憔悴之时，于空间、时间、重量等之感觉，大有不同，亦与之同一理，此皆身体上之事情也。而对之有精神上之事情，例如精神爽快，则感觉锐敏而明了；精神郁忧，则感觉迟钝而不明，是也。其他有由喜怒苦乐之诸情而生影响者，今不暇一一举之。次由经验习惯之异同而生影响者，例如步行同一之道路，惯路与不惯路，大异其距离之感觉；或赏同一之风景，初见之与数回反复见之，亦异其感觉，是也。而其感觉上生异同者，关于相对之原因尤多。相对者，由诸事物若诸观念之间，比较对照而起，有客观上相对、主观上相对及空间上相对、时间上相对之数种。客观上相对者，由一物与他物比较对照而生，如红花与绿叶对照，更觉其色之鲜明，风云流动间，见一轮之明月，觉月之奔亦非常速，是也。主观上相对者，观念与观念之相对，若观念与外物之相对，其中感觉上之相对者，谓观念与外物之相对，即存于记忆上之观念，与

现于目前之外物相对也。例如成长于蚁封邱垤，而无高山峻岭之土地者，初至多山岳之地，起非常高大之感觉，或素居陋巷茅屋，而忽入金殿玉楼，感其美丽者尤甚，皆此理也。次空间上之相对者，谓同时二物比较之感觉。时间上相对者，谓前后感觉之互较。例如见西洋人与日本人并行，感日本人之矮小，以日本国地图，与中国地图相对照，感中国之大，空间上相对也。又如由有电气灯之街衢，而至无灯之街衢，倍觉其暗，由寒地移暖地者，倍觉其湿，由前时影象与观念相对照而起者，犹是相对之一种也。其他内界所存之一观念与他观念相对者，专称之主观的相对，属于内想之范围。而外觉之相对者，总称之客观的。其他精神内部所生感觉、知觉之变幻，以其入内想部类，当于论思想异状时述之，故惟表外觉上之要素如下：



第九十六节　内界之要素第二　感觉、知觉，虽为内界之要素，其实跨内外两界之间，而为思想与外物之媒介。故其一半者客观的，他之一半者有主观的之性质，实内界中之外界也。而以下所论，为内界中之内界，虽感觉已止，而尚有作用，专由内界发见之状态也。以其有想象与思想之二种，名想象为实想，名思想为虚想。观于先第五十七节及第五十八节所述而可知，是讲变式的心理学最要至重之部分，而《妖怪学讲义》之骨子也。凡妖怪现象，其一半虽云在于外界，而外界之现象，映写于吾人之心面而始现，故外界之现象，即心面之现象也。而其现象，虽谓存于内界外觉之上，而外觉之为物，必照以内想意识之光，而始现其作用，是亦不可不谓内想之写影。是外觉上之妖怪，即内想上之妖怪可知。由斯观之，妖怪之根据巢窟，实在内想中，是余所以以心性为妖怪之本城，以心理学为妖怪学之神体也。而内想有想象、思想之二种，当详于变式的心理学之各论。今惟就内想全体而分为常状、异状之二种，讲究常状者，属正式的心理学。讲究异状者，属变式的心理学。至异状有怪的、病的之二种，准前之外觉而可知。今专考其异状所起之原因事情，分为下之五段：

卷之一下

第一段　相对（主观的）

第二段　专制（智、情、意）

第三段　变识（无识及重识）

第四段　幻境

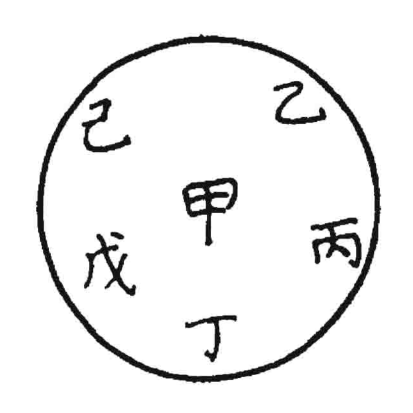
第五段　真际（真怪）

斯五者，于精神作用中，虽曰专基智力，要当并情、意二者而说明之。

第一相对者，内界之观念，互为比较对照，纯然主观的相对也，盖吾人内界所并存种种之观念，必互相比较而始明，各观念之性质状态，若于其比较有缺有误，则想象及思想上，大生误谬。即由时间之前后、空间之远近等种种观念之比较而得知者，若比较有误，则判断必误。今举其最易解者为例，无若梦中之情况，人在梦中，远距离感近，长时间感短，至微小刺激感大者，全由内界之一部分醒觉，而他部分尚安眠，是相对比较之所以不得其正也。虽然，有平常之所不忆、梦中反明了忆起者，是犹星无昼夜之别，并罗于天，太阳西灭，始现其光。时计（即时辰表）二六时中，虽一样发响，夜深人定，始能入耳。凡记忆观念，醒觉之时，惟种种显著者，始得现出，在安眠之梦境，虽微薄者，亦得现出，即此理也。要之，由主观上比较相对，以判定事物之状态，亦有由其比

较相对而生误认谬解者也。

第二专制者，思想之集于一点，而他部分皆受其支配之谓，如先第六十五节所论，是也。此专制之原因，由内外种种之事情。人若由多少之事情，而会注心力于内界之一点，自然起思想之专制，反复于此而生习惯，以致专制思想固着而不动，思想固着，旧思想与新思想全异其中心，因之而所得判断推理，亦生前后黑白之异同。例如定此甲、乙、丙、丁、戊、己六个之观念，并存于内界，平常虽甲观念在思想之中心，由一时之变动而乙观念立其中心，以专制全思想，则前后之判断，不得不全异。犹之登骏阿台而临眺东京之全景，与登爱宕山而临眺者，大异其观。是常人与狂人，其判断之所以冰炭相反也。而关系于此专制者，又有预期意向、无识筋动之二种：预期意向者，于吾心所预期以意迎之之谓。凡有此者，耳目之感觉，多少从之，而意向渐进其度，以来思想之专制。至于感觉全受思想之支配，则现种种之幻象、妄觉，而其力且自然及于远心性神经之上，以至于筋肉上



现动作而不自觉，谓之无识筋动，或不觉筋动。而其无识之度，一以预期之强弱为比例。至预期之力，全起专制思想，则筋动上益生不觉。例如出果子于小儿之目前，由取之一念支配，有不觉出两手者。又无论何人，感非常之快乐而欢喜不措，有不知手舞足蹈者。又如闻他人吟诗歌而深感之，则自然动唇吻而和之。又如在军中而被敌追击，见制于畏惧之念，不识不知而逃走，皆是也。要之，精神之集合，即思想之会注一方者，于求心性神经之上，起豫期意向，而变动感觉。同时，他方于远心性神经之上，起不觉筋动，而专制运动。故是皆专制思想所系之事情。而今更就专制思想及精神集合之影响于其感觉者，译克明太氏心理书所著以见例如下：

据一教士所说，有一妇人涉毒杀其婴儿之嫌疑者，乃发棺于墓，将与医师检其尸体，监视之州官，感腐败之气，不复能忍，仓皇去之。及开棺，棺中无人，且其后知此妇人并未产儿，亦曾无杀人之事。

西历一千八百五十一年，有一屠者，以负伤故，来市场药材家。屠者曰，吾悬垂重大之兽肉于头上，误失脚，锐钩贯吾腕云云。及检之，彼苍然面如死灰，脉搏几绝，其状若不堪苦恼者。少动其腕，便感非常之痛，切断其筒袖，屡屡悲鸣，及

去袖露腕，而见钩贯上衣之袖，其体无恙。

据勃来佗氏所试验，有五十六岁之一贵妇人，且健全无恙者，渴欲见马蹄磁铁之极。氏导之于暗室，诘其所观，暂眺之后，言无所见。氏告以注视之，火光将发，妇人由是直见火光之闪闪，未几，氏又言火盛喷出，如前者妇人于某公园观乌苏排斯火山之人造形。此间乘妇人不知，入磁铁于匣，而此妇人者，尚言见同一之象，由是发种种之疑问。在暗室之他部，纯然壁立无一物处，问所见，妇人辄言见最灿烂之闪火光，及火态种种之形状。反复试验，无不然。及其持磁铁去他室后，导右之妇人于他室，此室既纯然四壁，而所见如前。去磁铁后经二周日，妇人入此暗室，单由观念之联合，而所见尚如前。实由妇人始见数回之闪光及火焰，后每入暗室，常见之也。

又勃来陀氏以与是同一之方法，使妇人热心于磁铁之极，其手指与磁铁之间，虽毫不呈牵引之象，而妇人忽言牵于磁铁之强大引力，全不能引离其手。及提起他之新观念而分离之，告以其极更不及引力于其手，乃使触此极如前，果应之而无效。勃来陀氏曰，余知此妇人实无欲欺罔余及其他临视诸人之意，实由妇人以先入观念之专制自欺，而被其魅。目击此试验诸人，见磁铁呈种种之势力，无不惊者。

又有由专制预期，而使其身心作用从他人命令之一例。据克明太氏之所记，使一贵女信其鼻下之毛巾含麻醉剂，渐次陷睡，与真吸麻醉剂者，示同一无觉之状。又数分时，自觉。次施术者，说此贵女不出二分时，当就眠，且命之曰：非我呼勿觉，于是他人或鸣大铃于其耳，或以羽毛深摩其鼻孔，尽种种普通之手段，毫不为觉，及施术者徐呼其名，直破眠而醒起。又辛坡恩氏之言，时有受氏之施术者，睡亘三十五时间之长，其间许暂觉者仅二回云。此例于后文催眠术之说可互证。又就专制思想，或及影响于偏向意志精神病之上，以克明太氏心理书之所记揭于下：

据慰祁蒲氏摩宁排阿癫狂院西历千八百五十年之报告：有一妇人，其智力毫无异常之点，又非为妄念所苦，惟恼缢杀之单纯抽象的观念，欲达此目的，而种种以迫人，特害其侄及亲戚者屡矣。实此妇人之所欲缢杀，不问何人，惟杀人而始足。于是此妇人者，蒙严厉监督，虽大恢复其自制力，至许作业于洗濯室，尚常云，我不可不为之，何日可为之耶？我不能忍之。又不问何人接近之，徐致其手于喉边，发温然劝奖之曰：我恰欲如此为之。又屡云：望此世界之人，一举而缢杀，男女老幼，尽合而为一颈。虽然，此妇者，有诚实温柔之资质，院内之患者，被其亲爱者不少，且富信仰心，好临祈祷会，或访

问病者而为之祈福。

以上所记，第二回罹狂时之状态也。其在第一回，此妇人者，实谋自杀，而以其妹及母皆行自杀观之，盖其病全由遗传，素有此种发病的冲动之强倾向，决非出其诡欺无疑。且此妇人虽熟知如斯冲动之不良，并知犯罪之必不免责，而不能克制之，故常自恼而愁叹。又据同院纪元千八百五十三年之报告，上之妇人，被刺冲于其杀人癖而缢杀其妹之儿子，再至入院，而此回毫不见观念之倒乱，惟刺冲于强大难检之抽象的偏向而遂行之，自深悲己之宿运而已。

据克明太氏之所记，杜土尔阿品西吾氏者，曾乞一断喉自杀者之尸而解剖之。初以远于要所，苦闷许时而始没。氏戏谓从者曰，汝若有断己喉部之意，决不可如斯之拙，当使之偏于左方，以截喉部之动脉而速死。此从者本沉着稳当之人，有家族并有通常之资产，安乐度日，决无毫末自杀之倾向。奇哉，自此以后，忽发自裁之念，益增长而遂实行之。虽然，幸不如曩之教示，而不断其动脉得不死。是即素无经历，又非情绪所关之病的冲动，俄然而逞专制之例也。

是皆示病的专制预期偏向之影响者，当于医学部门所说之精神病参考之。由以上诸例而考所以起，即先第六十七节所示图而可知其理。即于一方集心力，而于他方减其力，若

凝集全力于一方，遂于他部生不觉无识，亦当然之理也。心力之偏倾凝集于一方，一者依人生来之性质，一者由内外一时之事情。盖人之凝集精神于一方，有易有难，其凝集易者，小事夺心，即生专制于一方，而于他方生不觉；其凝集难者，由一时之事情而激动其心，亦必生多少之专制不觉，皆人之所知也。若其偏倾一方之性质，一时后不复其元，则概属之于精神病，其精神病与否，其间非有判然区别可知。又精神之专制，有智、情、意三种之别，非独存于思想之上，而今举集心于智力之一方，而至全不感觉官上之刺激者。如学者读书至会心处，或呼其名而不觉，或至寻常眠食之时而不知之，是也。尚有甚者，当棋客对局，或报其亲之死而不觉之，是不独限于智力思想而已。对专制思想，而亦有专制感情，专制意志，专制感情者，如大愤怒是也，在此时全失感觉力，又其间之举动，多有自为而不觉，如他人所为者。又专制意志，即意力专制时，无智虑分别，无慈悲哀怜，轻举妄作，若偏于判断果决而达于极端，亦自有不觉其举动者。此专制不觉作用，以宗教信者为最多，其最热心者，一朝处火刑，自不觉苦痛。西洋昔日自耶稣基督始，宗教信者之处死刑，不知几人。又如勃卢那氏之处火刑者亦不少。其他不论何国宗教家，犯千死百难更不意之者，征东西之历史，其例不遑

枚举。是实因信仰之力，凝集精神于一点，自不觉身体之苦痛。若欲证之，吾人之于大火时，或在战场纵横奔走，虽身体负伤，更不觉其苦痛，是非精神集于一点而不存于他部分，何耶？今宗教热心家之不感苦痛，与之同一理也。克明太氏者，示一例于其书中曰，以演说名之罗部妥呼氏在病中，不胜苦痛而登讲坛，方喋喋演说，更不觉何等苦痛，殆如忘病气者，及其下讲坛，忽不堪苦闷而仆，是皆理之固然，故不足怪。今既知其所以然，则夫由人工而生专制不觉，亦复不难。在西洋古代，魔醉药水发见之时，以手术使人精神凝集一点，此事余尝自试之，即足部受手术时，预集合其心于他一定之部分，则所感苦痛之度得减几分云。

以上既由专制而论及不觉无识之所以起，今特揭无识种类。无识者、无意识、无知觉之义，反之而有名重识者，是二样相反之意识，并起于一心中之谓。合此无识与重识而称之为变识。先即所谓无识者述之。或有感觉上生无识者，或有思想上生无识者，或变于智之上，或变于情之上，或变于意之上，于是有无识情动、无识想动之名称。而数种无识，大抵皆专制之反对，精神凝集于一方者，其结果必生他方之无识不觉，然其间所存之行为举动，属于无意识反射者也。故无识作用，皆由反射自动而发。今举无识作用之种类，有

自怒而不觉之、自悲而不觉之者，谓之无识情动；又有自分别、自判断、自推理而不觉之者，谓之无识想动；又有自选择、自取舍、自动作而不觉之者，谓之无识意动。凡无识之起，固有种种之原因，一由专制凝聚而精神全力偏倾吸收于或一点而生者，二以意自迎而入，三由急剧之变动。若过度之疲劳、失神气绝以起者，四由一种之病患以至此者。次重识者，反对之二重意在一心中而现其作用，有一方之意识命可为，他方之意识命不可为者。又有一方所认之自己，与他方所认之自己相反者。此例在精神病者多所见。狐凭病之一种，有意识之一半示狐之作用，一半示人间之思想者。其他种种之精神病，有由二重意识而被苦者。尝有一学生久忧此重识，其所自述，每见人，虽其父母亲戚，生杀之之意志，与之同时，生制止其意之意志，常自思甚危险，不可如何，为此大苦其心云。又有一学生言朝夕所居之屋，常有其屋将倒之感，出家之外，则有树木将倒、地将陷而自失其身命之感，与之同时，其精神中决知其不如斯，常有二样之意识，相战而不堪其苦痛。是等虽未可为纯然精神病，而要为病之始期明也。若由生理的说明之，吾人之脑髓，由左右两半球成，若其半球互呈孤立作用时，可生二样相反之意识，然是太偏于有形之说。明心理学者，不能以此说为满足，故不可

不更考之。抑吾人在平时，往往分意识之二样而现其作用，或有二个之思想互相抗排者。例如每日方晨起，见有促晨起之思想与妨之之思想，两样作战。其他，虽为何事，皆有二样相反之思想起于同时，其势不易决断者。是无他，吾人之意识思想，由观念之比较，联合之异同，而异其范围。由一部分观念之比较联合而生者，与由全部分观念比较联合而生者，固不能同一。又一部分之联合与他部分之联合，其所起之结果，亦自不可不异。以是所谓动机之生，有生二样相反之冲力而互相抗排者。今病的重识，惟此事情之强其度而已。与吾人平常所有之状态，非异其种类也。为其例证，当于医学部门及心理学部门详之。

第四幻境者，无识界中开一种之识界，其世界全与现世界异，全与无识以前心界之世界异，是精神病者多所见也。虽然，亦有未至于称精神病而施种种之心术以至此者。在此境遇，全以妄觉、妄想成别开一种之幻天地。而幻境有一分与全分之二种：一分幻境，又分之为内界、外界之二种，于外界为妄视、妄听，于内界为妄想、妄见也。而一分幻境，得并见幻现两境于一心中。全分幻境，则身心内外全入幻境，为精神本体之幻化也。盖幻境之起，虽因种种之事情，大抵以内界之想象，直组织外界之境遇，如于梦中现见境遇者，

而其内界之想象，若能保其顺序，有其联络，未可以为幻境。至于想象失常态，而起妄想、妄见，大反实际，全与平时之想象相异，始谓之幻境耳。其原因前既述之，又欲于医学部门说明之，故不复赘。但吾人精神作用，有一度入无识之境，又于其一部分开意识之境，而其意识不竞，又不能保其权衡，遂现妄意识之境者。且有吾心失自制自裁之力，仅应他人之命令，而构成外境于心内者，此等状态，于催眠术尤易知之，故其说明在心理学部门心术篇。

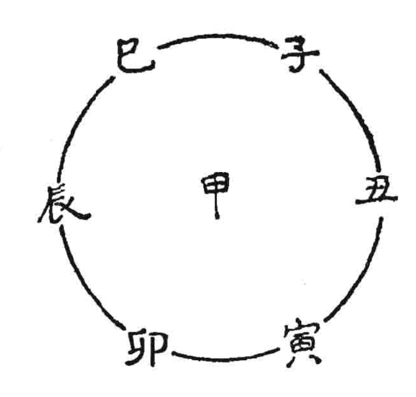
第五真际者，超过一切心象之境，而达心体本境之谓。如前述幻境及种种妄念、妄想，总谓之妄境。拂去此妄境而开显一种高等元妙意识之别境，谓之真际。在幻境者，其状态虽异于现境，而其异者，不过开意识于精神界里之一部分，无外界之对照，且非有内界全部之意识而已。至于真际，离现境及幻境所有意识精神之状态，而开现一种元妙意识之关门。盖现境与幻境，共为心象上所观之境，要其别者，一部分之意识，异于全部分之意识而已。真际者，非心象，而心体之境也。抑此心体者何物耶？是不独心之本体而已，又宇宙万有之本体，所谓惟心一元之体也。故其体无彼此自他之差别，平平等等无差别之境也。此境一动，而吾人之现自他差别于心象者，譬若静水之一动而生波。又心象者，自他相

待，所谓相对有限，心体则自存、自立而无待于他，又不受他之制限，谓之绝对无限。而此绝对无限之体之表面，开有限相对之心象。心象者，心体之一部分也，既为其一部分，与心体联络而不可相离亦无疑。以是吾人之于有限之心象上，开无限之神光。随而世有宗教家成佛悟道之法，如禅宗所云开现本来之面目、本地之风光，是即于差别相对之心象上，开现无限绝对之心体之谓。盖其所云坐禅云观法者，皆不过达之之阶梯。又佛教目的，称转迷开悟，谓转舍生死之迷而开现涅槃之悟。其所谓涅槃者，是即无限绝对之心体，谓之真如可也，谓之理想亦可也。要之，其名虽异，其体皆同。故吾人若由现境、幻境之妄境，进而达此真际时，恰如云开雾散，而仰明月于中天矣。

至此真际之一论，既超脱心象之范围，即不属于心理学之范围，谓之变式的心理学之一部，似不得当。虽然，吾人之心象，虽现境幻境，而其内部具心体之世界，势不得不联络心体而说心象。且余所谓妖怪学之研究，非独论假怪，并欲论究真怪。今真际一论，全属真怪之问题也。而此真怪非离假怪而别存，存于假怪之里面、心象之内部者，现境一变而无识界，无识一变而幻境，幻境一变而于兹开真际，尚当于结论详说之。

第九十七节　情意之异状　上讲内界之要素，于智、情、意中，本智力而论之于感觉、思想两范围之下。要之，智、情、意者，不过一心中之现象，其互有关系，不待论。故思想之为物，情与意俱相加相助，思想有专制者，情、意亦有专制，思想有无识，情、意亦有无识，如前所述。今更就意力缺乏之际而言之。夫若梦中之想象，或精神病，有不能以意力制止思想若感情者，果何由而然耶？欲明此理，当先知意力之所以起。抑意力之起，古有种种之说，或云，意志者，本来自由，而立于万有规则之外，或云，意志者，从万有自然之规则，由因果必然之理法。然余谓纵令意志无本性自由，既在人身中，而于脑髓组织之中，现示其作用，不可不从自然之规律，必然之天则，故从此说而后意志之所以起，可明也。夫意志有单意、复意之二种，于第五十九节既述之。又其作用变化，于第八十五节、第八十六节、第八十七节示之。虽可不赘，而对此意志，有属于无意作用，有属于有意作用，不独单意、复意之间，无判然分界而已，有意、无意，亦未能判然分界。故余以为若梦中及病中，非全无意志，惟其意志，比平常为不完，犹之梦中情、智二者之不如平常而已。盖意志有单、复二种者，心性发达自然之势。二者之原因，固一而非二，不过一者，由一部分之心象、若一个观念所刺

激而生；一者，由全部分之心象、若全体之观念，比较对照而生，斯其异者耳。例如社会中一人之意志，与社会全体之意志，互有抵触，则有枉一个人之意志，而从社会全体之舆论者也。今譬之有甲物于此，其周围假定有子、丑、寅、卯、辰、巳数个之事物，子之力及于甲之上而引之，而丑、寅、卯、辰、巳之力不及，则甲者必被引于子之方。若丑、寅、卯、辰、巳亦同样引甲，其结果必异，同一理也。然在梦中或病中，心象中之一部分活动，他部分休止，虽无平常所有复意之作用，而其有下等不完之意志及与无意同样之作用，则不容疑，而普通称之为意力之缺乏。若以社会例之，平常无事之日，虽社会全体之意志相合而形成舆论，当一朝革命变动之生，一部分之意志、独立主作用之地位，以专制社会，有大异于平时意志之运动者。心性作用，亦与之同，平时与变时，虽异其意志之作用，至其原理，决非二致。夫心性上有变动，虽必有多少之意志，然一方有心力会注专制，而他方生缺乏无识，亦自然之理。当心性作用变态异常，有



智若情独极强盛，而意志则缺乏休止者，其休止有不见意力之作用者，固不足怪。又有与之同例，致感情作用之缺乏者，虽行残忍苛刻之事，而不动其心，亦此理也。今本克明太氏之心理书，举示情意变态之一例如下：

据杜脱太吾松氏之所报：有一绅士常发难克之愤激，次第增长，其知友认为癫狂，欲拘束其自由。而征之于其言行，毫无癫狂之证据。于是乞有名医师，以种种方法透察其狂性之所以，皆不能达其目的。太吾松氏者，亦由学者以介绍于上之绅士而检察之。初入其室，见悬镜之龟制椅子，及其他华丽陈设之破损，已足为愤激时之左证。乃氏者，忽欲倒乱此绅士之智力及情绪，以发见其狂态，试以种种杂多之谈话。而氏者，有名博识雄辩之人也。又其对手为达于文学、技艺、多才巧辩之绅士。交互应答，流畅自在无涩滞。谈仅二小时，而广涉万般奇趣，妙味如涌，殆氏生平所未曾遇。厥后，谈及动物电气之事，该绅士者，说其亲族中之一人，藉此作用，感扰吾身，尤剧言己为此方法，受非常苦难，终愤然激昂，誓必复仇于此加害者，其状态实可恐。于是人人知欲保全此绅士，非检束之不可云。

又同书就情绪之激动及影响于身体上者，举示三例：

社士夫翁乌门氏之所记：有一匠工与其家合宿之一兵士，以事启争，及兵士拔剑迫之，工匠之妻，恐怖不知所为，忽投身两战士之间，夺剑寸断之，其间邻人驰骤排解，事渐镇静。然妻以此事变痛激动之际，适取健全戏嬉之儿童于摇篮而哺乳之。数分时，此儿止哺乳，四肢不动，气息喘喘，忽眠俯母之胸上，乃仓皇呼医师施百般之方法，终无效。

据蒲鲁大斋氏之所记：一婴儿会其母之急剧悲伤后而受哺乳，其身体之右方起痉挛，左方呈半身不遂症云。又母犬甚狂激后，即哺乳犬儿，亦有起癫痫的之痉挛者。

有一妇看护嬉戏之小儿，适有窗户坠落，碎截小儿之三指，惊惶悲伤之余，不知救助之术。及外科医来，绷带其创伤，而妇人亦愁然诉己指之苦痛不已，检视之，恰见与儿童所伤三指同一胀起，而发炎热。此三指者，在事变以前，毫不觉苦痛，经二十四时间，截开右部，去脓除垢，而后愈合云。

又同书就意志之影响及身体举动上者，示下之例：

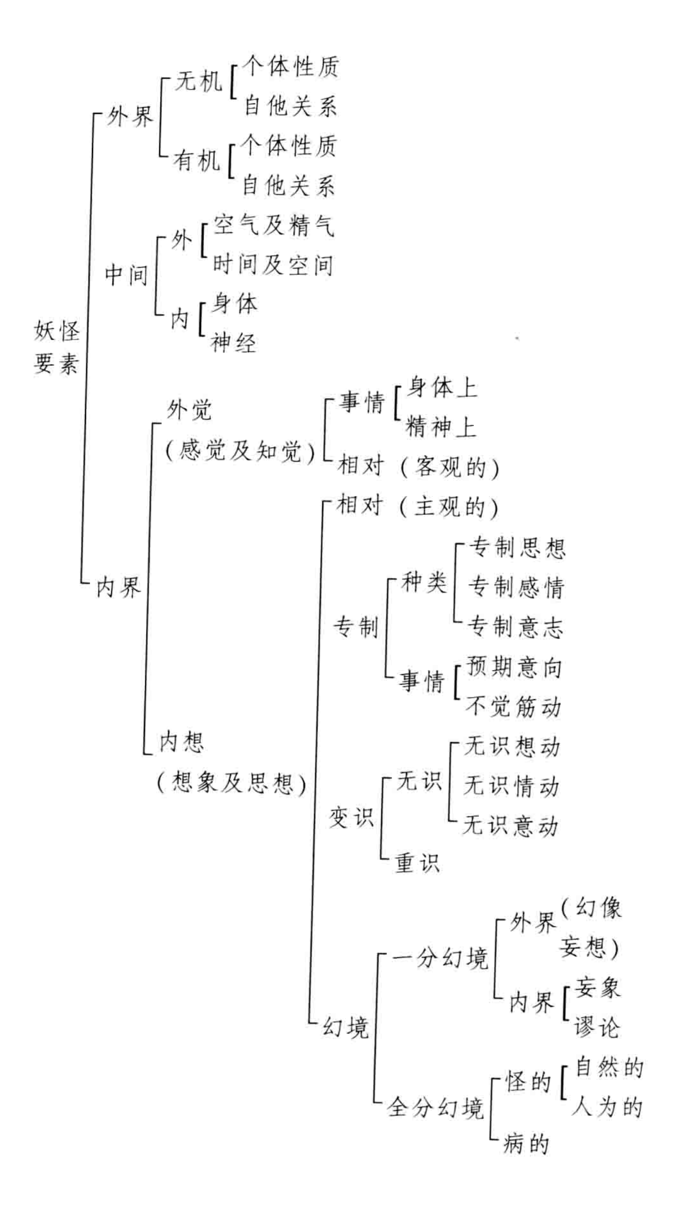
据坡夫苏朋挪氏之所记：有一绅士，自己欲为何事，屡不能遂，即欲脱衣，殆非经之二时间，不能遂之，虽然，其心力除意志外，完全无缺。又或时命下婢供一杯之水，及其旁，虽如何振作，不能执杯，历半时间，渐得克其障碍。

上之例，更有根于其特性之一部者，即有一绅士，方步行街道，或直市屋断绝之所，忽其身运动不如意，又不能前进，由是于街道无建筑之所，必被抑留。又出入门户际，每数分时之间被制遏云。是等两人，当其受抑制时，竟如己之意力为他人所占有者。

此意志之一例，可参观医学部意志狂之一节。由以上诸例，不惟情意之变态，影响于他精神之作用而已，且影响于身体上可知。

第九十八节　妖怪要素之全表　以上总说心理的变态异常由起之原理，由是不可不就其各项而细论之。故变式的心理学，亦准正式的心理学，分总论、各论之二段，而由是移于各论，因更揭表明示妖怪之要素如下（见下页）：

此要素者，妖怪之起因，而非迷误之原因。迷误之原因，以既于第六讲说明，故略之。以上所揭种种之要素，一部分或全部分相合而组织世之所谓妖怪，分解之而一一说明之，决非真妖怪。其理由在各论，而各论主说明心理现象上所起之妖怪，即就此要素中，除外界之部，而就中间、内界之二者，一一举示其例证，是即所谓以心理学为牙城者也。



妖怪要素
外界
无机
个体性质
自他关系
有机
个体性质
自他关系
中间
外
空气及精气
时间及空间
内
身体
神经
内界
外觉（感觉及知觉）
事情
身体上
精神上
相对（客观的）
内想（想象及思想）
相对（主观的）
专制
种类
专制思想
专制感情
专制意志
事情
预期意向
不觉筋动
变识
无识
无识想动
无识情动
无识意动
重识
幻境
一分幻境
外界（幻像妄想）
内界
妄象
谬论
全分幻境
怪的
自然的
人为的
病的

第十一讲　说明篇第五　变式的心理学　各论

第九十九节　感觉论顺序　既欲述变式的心理学各论，不可不考其理于心理作用之各种，而为之说明。其说明者，以心理学部门不得不再说，此惟述其大要而已。先说感觉。

第一视觉，第二听觉，第三触觉，第四嗅觉，第五味觉，第六有机感觉，即体觉。

此诸觉，外关于中间物之事情，内关于精神作用，当由前表所揭中间及内界之要素考之。

第百节　视觉之异象第一　感觉中最助智力之发达者，视觉也。而能欺吾人且使惑者，亦视觉也。今先述视觉与中间物之关系。中间物有由光线之屈折而异现象者，例如空气、水液之类，有屈折光线力，尽人所实验，即如空中见蜃气楼，由空气变状，而光线经过之屈折。又试沉指之一半于水中，与未沉之半指，显呈异样。或又杯中入钱，离三四尺，斜睹

其中，钱隐视线之下而不见，及注水满杯，钱影忽浮于视线之上而可见。皆是证水液之屈折光线也。次为反射玻璃镜，有反射物影之力，亦尽人所能知。例如在汽车中，时时见树木、人家之影象，浮于玻璃窗，又入理发场，见两镜相对，其影互反射无穷，是也。又有由中间物之色相而变化其物色者，如空气水液，随玻璃之色相而所见异其色可知。要之，视觉上所现之物象，由中间物之性质与色相而现示异象，使实物之性质与视觉之现象，不得一致。次述中间物第一种时间、空间与视觉之关系。凡物象者，固一物而由时与处以异，清晨见之，与薄暮见之，大异其观，冬、夏、晴、雨，亦皆随而异观。又由距离之远近，位置之前后，而异物体之形状，人之所熟知也。今举其例，若当秋气澄清，满天无翳，明月高悬之夜，望彼四山，觉低而且远。当密云欲雨，天色濛濛时望之，觉高而且近。以是不惯于航海者，月夜望山色，往往误距离。是光线与视觉之关系，亦得空间感觉上之异象也。又春日望远山，其形朦胧，秋日望之，其影明朗，非山之异，以时之异，而呈变化于其间。抑物之形状大小，由位置距离而异，不待论。先所谓空气、水液等光线之屈折反射色相，由时间、空间之事情，见其变化，而有强、弱、厚、薄之差，故时间、空间，亦可为视觉异象所由生之一要素。次述中间

要素第二种身体及神经之事情。夫人间眼球之组织，比之动物，虽大为发达，尚未得为完全，故在平时，犹不免生种种之误觉。例如眼球内部，有称盲点之一点，吾人若只有一眼，外物之影象，入球内而落其点，不得见之。又有称明视点之一点，外物之影象，不落其点，不能明视之。又以指头强压眼睑，或两眼笼力而凝视，则于一物见二重之物象。又如定甲为两眼，乙为左指，丙为右指，其相去各一尺：甲——乙——丙集甲之眼轴于乙点而看丙时，丙现二重，集甲之眼轴于丙点而看乙时，乙现二重。又时时于眼内见透明球体之动，是血球之动于内而映视神经也。而在病时现种种之变状尤甚，如黄疸病者，所见悉带黄色，罹热病者，亦见种种之幻影。又有名色盲者，于七色中不能感各种，而其中不能感赤色者最多，是盖缺感其色之神经也。要之，视觉者，由中间物之异同，大生物象之异变，若一审其中间物之性质事情，觉毫不足怪。而人之怪之者，不可不谓全出于迷误。故知一点学问之电灯于心内之公园，则此妖怪忽灭其影者，必然也。

第百一节　视觉之异象第二　视觉由身心之情况及经验之影响，其所感大有异同。例如在上海而平日逍遥于海烟浦月之间，与在山东而朝夕餐泰岳之秀色，所感必异，不啻为晴、雨、日、时而已。身体活泼、精神爽快时，与其疲劳厌

倦时，所感必异。又虽如何佳景绝胜，朝夕起卧其间而习惯，则不感兴味，在初游之地，由新奇之感情而大增好景，是经验习惯所生之结果也。次视觉者，由相对性而亦大异其感觉，凡物之色相形容，大抵互相比照而感者，所谓江碧鸟逾白，山青花欲然，感觉之相对也。又于空间上随距离之长短远近而为相对比较，而其比较有由主观、客观若时间上、空间上之别，目前并观二物互相较，与以往时经验所得之记忆与目前物象互相较，必不同一。其例证在心理学部门。由如此相对而于视觉上生误觉，谓之变视。其最著者，如看日、月，升时与中时大小顿异，是也。管茶山随笔中有《看月说》一章，言人之看月，由人而有大小。是故径二三寸之物，有见为径六七尺者，是非空间上之相对，而时间上之相对。则以种种记忆于脑中之观念，与所见之月相比较而成者也。而其结果各自异其所见如此。次考精神上之关系，有幻视、妄视之二种，即如第九十节所示。感觉者，虽生于外界之刺激，有时亦以内界之精神思想为其原因，而于感觉上生幻视、妄视。幻视者，谓由精神上之预期意向，若信仰，若恐怖等，而感外界之事物，全无别物，例如怯者认枯尾花为幽灵之类，是也。而妄视者，谓由精神上之变动，误以实不存在者为存在，例如罹热病或精神病者，于目前见种种之妄象，是也。

盖此妄视者，即幻视之走于极端，属于多少精神病者也。是故视觉上所现，决不可悉信为事实，而其错误，皆有所以然之理，不足怪也。

至于以视觉异象，即感觉机上中枢机上之关系而分考之，则感觉机上亦有二三之种类：（一）平常由视官一时之事情而起幻视，例如或凝视一物，或指在眼睑、或注两眼于距离之一点，皆致误一为二。若由疾病而眼神经之一部分，或麻痹，或伤害，则一物有二重之感。或又视网膜运行之血液如小球，或外物映象正落眼球内之盲点，皆是也。（二）过度刺激所起之幻妄，例如睹赫赫日光而后视他物，则见与日同状之白圈，是也。（三）由病患所起之幻视，此幻视者，于感觉机上，或神经麻痹，或白质受伤，生障碍于视觉之上，以小为大，以近为远，或有与之反对之结果，或又罹黄疸病之人，视物皆为黄色，或罹眼病者，见火花闪烁之幻状之类，是也。此皆感觉机上所起之幻妄之状态也，今若加之以中枢，更生种种之幻视，其例既如前述，第一由事物不明了而起者，第二由内界思想比较相对之关系而起者，第三由精神病而起者，是也。

第百二节　听觉之异象第一　听觉与中间物之关系何如乎？夫听觉者，亦如视觉以空气、水液等为媒介者也。故音

响之强、弱、高、低、远、近大半由空气、风位之事情而变化，不知其故，则发音原体之远近有误，吾人所常经验也。一室内开其东而闭西，闻西方所发之音，多误其方向。又同一钟声，南风之时，与北风之时，觉其声有大小。又据高而呼与在平地而呼，在海上呼与在陆上呼，其声所及，有远近之差，皆可征。其他音响，有名返响，或称为山彦之声，是犹光线之触于镜面而反射，本不足怪。然古人以之为一种之妖怪，秉烛或问珍卷二问曰：谷音何物耶？人发声而响应，我朝往古名为山彦，相传木之精、谷之神所应云。余云：谷音是空谷之神，所谓神者，不应有物，总云神者，无形、无色又无声。然声远响应，凡由物所笼而生之空音云云。是当时未详声音反射之所以，而以种种妄想臆说附会之。又考听觉与时间、空间之关系，视觉有明知空间上位置距离之力，听觉所不及也。然以两耳所感音响之强弱，有高低显微之异，因而稍得察知其远近。故由是而误认其距离者，往往有之，如绿阴郁葱时，与木叶凋落时，误认钟声之远近。雨前与雨后，若昼间与夜间，亦误认其距离者不少。抑听觉特有之性质，虽在感知时间之前后连续，是亦由身体精神相对之事而变化，其误认时间之长短者尤多。要之，听觉者，变空间上之位置，变时间上之时日，则同种之音响，种种变化，而误

认别种之音响者，甚易。时间、空间之上，最不可不注意也。而由此二者生变化，在外界有空气、水液等诸媒介物，及其他诸事之变化，在内界有相对精神等之影响，此皆听觉与外界的中间物之关系也。

由是述听觉与身体神经之关系。夫听官之发育，人人互有所异，感音响之力，亦随而有径庭。乃若盲人有几分特别听官之发达，故乐工以盲人为善。而听官之组织不完全者，通常之音调，犹听而不能别。或有由病气伤害等而妄动其听官，随而听觉起变化。又有以听官所起之小音微响，误为由外界而来者。故听觉者，应身体上造构机能之异同而变化，可知也。

第百三节　听觉之异象第二　次考内界上所起听觉异象之原因，关系于身体及精神之情况，不可疑别有感音响，而或喜、或悲、或快、或不快，由身心当时之情况为变异者实多。故体气精神活泼清爽时，入耳之音响悉愉快，松韵鸟语，亦有天然音乐之感。若当心衰貌悴时，闻所谓钧天广乐，徒增悲耳。以是知音响之感，由身心之事而异也。不独是也，亦有由经验习惯而生异同者。例如好音美声，乍闻之而感其美，习惯烂熟，有不知其乐者。次考听觉之相对，同时闻二种之音响，互相比较，其别愈明。又先后闻二种之音响，亦

互相对照，其别愈明。又同时大小高低之诸音，杂然并奏，则小者厌于大者、低声夺于高声而不闻，及大音高声静止，而小音低声亦可闻矣。例如海滨村落，昼间不闻波浪之声，至夜半群动屏息，拍岸之声喧訇而惊眠，是也。是皆由音响与音响比较对照而起者也。又听觉亦如视觉，有以精神思想为原因，而生妄听、幻听者，例如深夜人定后，孤影孑然，步行街衢之间，若闻足音者，是由预期意向而生。若罹病的而无声闻声，所谓生妄听也。

又幻听、妄听之原因，亦分起于感觉机上与起于中枢机上之二种而论之。感觉机上所起者，耳官之受伤害，或由其他之病气而变动，有闻一音而以为二音者，或有无声闻声，如所称耳鸣者，其他又有感觉机上所起之幻妄，不起于两耳而发于一方之耳者，如此之人，开他方之耳而用右之一耳，时生幻听。反之而用他方之耳则无之。中枢机上所起者，如以内部之想象及思想而生幻听者，是也。多起于音响之不明了，如以时计之摆音为人语，以铁瓶沸汤声为诵经，以波涛之音为风声松簌，皆属之，人所常经验也。又音声由人之预期而大变者，法华宗之人，以莺之鸣声为啭法华经，以其意向听之，果然。又有真宗之人，以莺鸣为闻法云云，以其意听之，亦然。要之，听觉虽由种种之事而变幻，而理既得于

学术上说明之，则亦不足怪矣。

第百四节　触觉之异象第一　触觉者，直接触于外物之感觉。虽不经空气、水液等之媒介物，而时间、空间则大有关系也。牵连于触觉而有觉筋，既先所略述，今合是二者而论之。夫空间上物质之大小、容量、距离、方位等，由触觉得知，固无论。时间之经过，亦由触觉得知也。如一个之物质，支于手，由其疲劳之度，得知时间之经过而触觉；又有同一物而由场所与时日大异其感者，例如物质之重量，于水中感与于空气中感，大异其轻重；又如温度，试之于水中，朝与日中，亦大异其寒温；又幼时视而感其大者，或及长而惊其小。次述筋觉上运动之感觉，余尝试验所臆定东京各市街间之距离，观其成绩，人人大异其远近之感觉，是由一二回行过时之记忆，留在心内而生此臆测也。又就重量之感觉而试验之，是又感觉识别力之随人而大异可知，盖重量者，学术上最示精细之成绩，化学上知元素分合物质不灭，全以此重量为标准，虽然，不假机器之助而自验，有大生过误者。次述身体神经之组织构造，有关系于触觉，是不必别证。总全体之在外面者，以指端唇头目盖之力为最敏，而其敏钝之别，一由于身体构造何如，而又与其身体及神经之构造组织有关系，由病的或故意的压迫神经而使之伤害，则生不觉不

随之状，可证也。

第百五节　触觉之异象第二　触觉于内界之关系，与视、听两觉同，由身心之活泼与疲劳，所感有异，要亦关于习惯经验之影响者多。例如儿童游戏，有置两手于膝上，一手握之而拍膝，一手平之而抚膝，两手间迭，互换其所为者，非颇习熟之，屡屡生误。又第二指与第三指，若第三指与第四指，交叉之而置物于其间，如有二物之感，是无他，从来一物同时触于两指之侧面，未经验也。又有以鼻之残缺而取额上之肉修补之者，然蚊虻止其鼻端，犹有止于额上之感觉。又吾人身缠衣服，足穿袜履，头戴帽子，惯而不觉，故有头戴帽子而寻之，耳挟铅笔而搜之者。次就相对性考之，每朝汲井水，冬夏固一其温度，夏觉冷而冬觉温者，由相对而然。而又举重后举轻，倍觉其轻，触粗后触滑，倍觉其滑，亦皆由相对来，此例甚多。次述精神之影响，有幻触、妄触之二种，以些少之刺激为甚大之刺激，而误认其物，是为幻触，预期意向，其原因也。又有无一物之刺激而感大刺激者，是为妄触，例如地方报人之死于某寺，有谓死人负于背上而往者，是虽不见其形，自有若负非常重量之想象。又有精神病者，无人在傍，而有压迫其身体、约束其手足、紧缢其咽喉之妄触。虽然，此触觉上种种异象，要皆有其可生之理由，

而不足为妖怪。

第百六节　嗅觉之异象　嗅觉与视、听二觉异，由香物发散之分子，直激于嗅神经而生，不待中间物之媒介，与触觉同。虽然，以其原体离嗅官而存，分子之发散，无非由两者间空气之流动及风之有无、方位等，而感其香气与否。又由触觉多少，推定其原体之距离方位。又以时地之异，则同一香气而生异感，此不待例证而可知也。次考中间要素中身体及精神与嗅觉之关系，人生而嗅觉有敏、钝之别，又有由寒疾等更不感香气者，此嗅神经之关系也。次考内界之事情，由身心之现状而嗅觉有异同，有由之而或感快或感不快者。又有由习惯而从来所感香气更不感者。又以数种香气之相对比较，以其种类、性质之异而感之较甚。又有由精神作用之影响而生幻嗅、妄嗅者，如小有刺激，自之预期意向迎之，而误认其种类、性质，为幻嗅。全无相对之刺激而感者，为妄嗅。此等于精神病者多见之。

第百七节　味觉之异象　味觉之性质，亦一种之触觉，而全离中间物之关系者也。虽不可由此而知外物之距离方向，而因其连续长短，得知多少时间之经过，又由时间之异而其感觉生异同。故味觉之关系，空间不如时间之多。而由于时间使味觉生异同，非由外界之事情，而由内界之情况。又有

由身体神经之组织状态者，视寒疾时之无味觉可知。次考内界之事情，由身心之状况、习惯之影响及精神作用，而生幻味、妄味之异象，可以嗅觉例之。夫于味因而生味觉，虽当然之事，其无味因而生味觉者，谓之妄味，全由精神内界之冲因，动于神经之上而生者也。

第百八节　有机感觉之异象　有机感觉，全离外界之关系，而感于内界之事情，其于空气、水液等之中间物要素，固无关矣。惟有知时间经过之力，亦稍有感体中部位之力。而其力之大，随时间年龄等而有异，是实由身体及精神之事而异也。夫此感觉者，身体内部组织间之感觉，其于造构机能固有关系，而身体及精神之情况，亦有关系。又与经验习惯亦有关系，如体中一部之感痛习惯，则不觉其苦，是也。又于相对性有关系，例如已感腹痛，而又感倍强之齿痛，有遂忘其腹痛者。又有与前时所经验者比较，而较增感觉或减之者。又有精神作用之影响，生幻觉及妄觉者。有机感觉，比于他感觉，而其位置及性质，较难识别，感于感情精神之影响尤大。故平日随气分之状，而或感快或感不快。又疾痛疴养之起，得以意志变更其大小轻重，亦人之所知，而于狐凭、犬神等为尤甚。

第百九节　知觉之异象　知觉为感觉之复杂者，由诸感

觉之结合而成。而所关中间物者，于各感觉之条已述之，今不论。又知觉之由相对诸事，亦可就前论而推知，此惟即思想上所与之影响而言之。夫知觉虽结合诸感觉而成，其作用在认识一物为一个体。然感觉中之现见一部分者，其他部分，常以记忆中所存之观念补充之。故谓知觉之一部分，由再现作用成，可也。以是知觉一物，生种种错杂变幻。例如见木片之轮囷离奇而认为夜叉，见杨柳有纸鸢之飘摇而误为幽灵，是也。而通俗所谓妖怪者多此类，又时而思想若感情之专制预期甚强，则不啻生变象而已。遂有以幻象、妄象为知觉，而现见幻境、妄境于目前者，其例证见心理学部门，此姑略之。

第十二讲　说明篇第六　变式的心理学　各论第二

第百十节　内想之异状总论　思想有实想、虚想之二种，实想有再想、构想之二种，于正式的心理学已述之。抑此数种之思想者，感觉材料，由外来而成现象，其错误之由感觉知觉来者不待论。虽然，思想非独由外部而已，亦由内部之观念以成立。观念之为物也，有由内而起幻妄者，故思想上之妖怪，其原因生于由感觉达思想之途次，与生于思想内部者，不可不分为二段。而思想内部，如前表为相对、专制、变式、幻境之四项。又考之内外两面，内面者，起于思想内部之异状。外面者，运动于外界之异状。其顺序为第一再想，第二构想，第三虚想，第四感情，第五意志。

第百十一节　再想之异状　再想异状之起，由于感觉及知觉有种种之异象既然矣。而又有由此二觉达再想之中途，忽生异状者。盖再想者，由记忆上之观念关系而生，而由知

觉及记忆之强弱完否，生再想之误者多。又有由习惯联想等事而生误者。今姑专就内界之原因述之。而其原因有种种，一相对者，此不啻一感觉与一感觉之相对，若一感觉与一观念之相对而已。亦有一观念与一观念之相对者，即思想内部之相对也。今再想上再起一观念，其明不明有暗与他观念相对照者，例如追忆昨年面会之友人，其面会之场处之风光，及同时会合之人，必再现，且与之对照而所忆倍为明了，浮其影象于心中。次再想之生之所要者，为注意，心力会注于或一点，一影象得非常判明，而其一点，更为心力之专注，至妨他观念之再起，一观念独专制横行，而与有关系之观念再起，先所谓专制思想是也。例如有人忽念及狐而全力专注之，遂自如感狐，再起狐之态貌、声音等而拟之，而既于心内有如是之专制再想，遂示运动于外部而不之觉，所谓无识筋动是也。夫一方专注心力，而他方生无识，自然之理。在此时，意志全失其力，是更不知前后之事情，而入无意之境遇，独于或一点者，其影象非常判明，现显于感觉上，是所谓幻境，即幻觉、妄觉所起之原因也。例如父母死而慕之甚切，则所见现父母之貌。或怖蛇者无蛇处见蛇，怖虫者无虫处见虫，是也。惟罹病而于精神上生变动者，见种种之幻境，犹如梦中现种种之妄境。在此场合，不能见现幻之别，而世

所谓妖怪者，多现见于此时。在日本古来诱天狗者，传有一日中历观诸国之高山。是盖其一时入梦境，以平生所闻天狗之观念，专制心内，而现其种种之妄境也。

第百十二节　构想之异状　构想之异状，生于感觉，知觉之异象，固无论，实亦生于再想之变状也。何则？构想者，除去记忆中所存观念之一部分，而附加他部分，不外于再想之一种也。而其构成新影象也，或有近于事实者，或有远于事实者，如人具羽翼，或发光明，或御风、驾云等，是皆构想所成新影象，而想见此影象于心内，亦要相对之事情。而其观念，有思想之专制者，起专制于此，而支配全思想于一种之构想。于是无识筋动、无识情动、无识意动等起，而以心内之想象现示于外界，故现示幻境也。但其幻境也，又有由再想而现较为高等之妖怪者。彼宗教热信之徒，往往观见天堂，地狱之冥界，是皆不外于构成想象之专制。而精神病者其例尤多。要之，再想之现妄象、幻境者，谓之妄象。构想之现妄象、幻境者，谓之妄想。

第百十三节　虚想之异状第一　虚想之位于第一者为概念。概念者，即实想之诸观念，而比较分类抽象概括者也。实想有误谬，或其比较抽象作用有误谬，则由是所得之概念，亦不能无误谬。而断定者，又结合概念而成。纵令概念无误

谬，而其结合不得正，则将不免陷于虚伪。一人曰，雷者，神也。一人曰，雷者，兽也。夫此二者，虽有断定形式，以其结合不得正，不能合于道理。何则？结合概念，虽不得不照经验上之事实，而当智力未发达，不能明知因果之关系。见迅雷之时，有雷兽之降，直指之为雷，而兽与雷之间有何如关系，不推究也。又如视银汉为天河，视月中之影为玉兔，皆同之。次推理者，由断定相合而构成之，既知断定之所以误谬，则推理之所以误谬可知矣。要之，概念之错误迷妄，谓之妄念。断定之错误迷妄，谓之妄断。推理之错误迷妄，谓之妄理云。

第百十四节　虚想之异状第二　次由虚想内部之情况，而考妖怪变幻之所以生，第一为相对，亦与实相同。夫知部分者，由有全体，知原因者，由有结果。诸思想无不有相对之关系，以故人智之性质，无不限于相对。如有机与无机相对，有智与无智相对，东洋与西洋相对，文明与野蛮相对，互得知也。是故经验之范围狭小，而所记忆之事实寡乏时，思想大不免有误谬，就同有神若灵魂之思想者，因知识经验之乏与富而迥然不同，皆人之所知也。而智者学者，就神及灵魂有高尚之思想，亦由与目前所现之诸象相对而想定者，如形而上与形而下相对，无限与有限相对，绝对与相对相对，

可知，然则其所谓神与灵魂者，果其真神灵耶？否耶？未可知也。况于愚者之所想定耶！第二虚想之专制。凡学问之研究，在集合思想之全力于一点，非其一点思想之专制不能。然其思想若非有益于社会，而注于自己一身之利益者，或集于不道德的、不正义的之事项，亦不得不谓之一种之迷误。例如自欲有所侥幸，而祈愿之于神，若由卜筮、人相等前定之是也。而如此全思想，一专注于此事，虽必有多少之效验，是毕竟不免迷误。而其所以效验者，非卜筮、人相之力，而专注集心之力也。人若向一点而专注者，识觉其一事之力甚强，他之诸事，经过于无识不觉之中。而诸事实中，惟识觉其最初预定者。如由卜筮言，何日可得幸福，则虽于其日有多少之不幸，皆不留意，即仅有小幸福，亦以为大幸福以实其言。反之，而得不幸灾难之预言，不但视小不幸以为大不幸而已，有沮丧失望自招灾害者。是皆专注专制若信仰之结果也。又世间之破家丧产，不幸累至，兴家恢业，幸福累来，或虽谓天运使然，亦由人力自招者居多。盖人沉沦于不幸，多少精神错乱，虽自思慎重处事，犹不能如往时之精确，不免疏漏者多，是商人之一失败者，所以有再三失败之倾向也。而际会幸福者，心泰气盛，而思想精审确当而益得幸福。如此者，亦不可不以专制之理说明之。

第百十五节　虚想之异状第三　一方有专制而他方生无识，固无论。亦有一方无专制而全面生无识者，如睡眠中，观省于内作为于外者，多不自觉。又有一时思想之专制，继而变为无识者。又有思想前后全立于反对而互相抗争者。又有二样相反之思想，并存于同时者。又有全为反对之思想之专制者。表之如下：

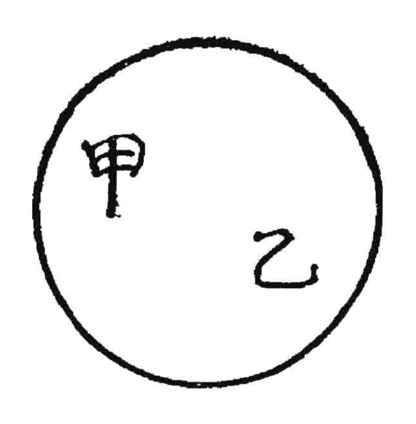
甲　前时专制而后时变为无识者。

乙　前时之思想与后时之思想全相反者。

丙　同时有二样相反之思想并存者。

丁　惟反对之思想专制者。

此丁者，全入于幻境者也。甲者，前时思想专制而后时变为无识，吾人日夜由之，致不足异。如昼间有多少思想之专制，及夜间就寝，而变为无识，若精神病则达其极端者也。乙者，前后之思想相异，先所谓意识之中心一变，初在甲点，后移于乙点，犹甲党占领政府，一变而乙党占领之。



例如精神病、狐凭病，病前与病中，全有别思想，俄如化为别人者，是其在我心中而支配内界之主观念，变其位置，故也。然于此有一说，谓脑髓分左右两半球，平常者左半球独营作用，右半球休止，罹精神病、狐凭病时，右半球亦呈其作用，故前后全异思想，而此说未为可信。何则？无一半球独活动而他半球休止之理，若由此臆说，则当谓平常两半球互一致而呈作用，在病时两半球各独立而呈作用，始稍稍有一理也。又丙者，同时二样之思想并立，在平时往往经验之，至病中倍见其甚。例如有狐凭病，而自己之思想，与凭依于狐之思想，两样并存，是在内界中甲、乙两中心并立而呈作用，犹两党对立而支配一国。若又由半球说，则可解为左半球与右半球两者同时作用。又可由假定之界说，解为两半球之一致作用与别立作用，得同时并存也。又丁者，平常之思想全消灭，而反对之之思想，独专有全力，是所谓入幻境之状态，或全分入于精神病界之境遇也。即前所揭图中，乙观念专有思想之中心，而支配全界。又由半球说，为半球独呈作用。而此状态凡有三样：其一，精神由一方法而失其中心，至全体止由他人之思想，以机械的应其命令，是催眠境遇之状，自失其中心而附以他人之思想者也。譬之一国，既失其主权，立于他国政令之下。其二，思想作用之变动，其感境

虽依然如常，而论理断定之力，若失其中心，全以反对平常之思想下判断。如狂人中有名妄想狂者，图挟泰山以超北海，或计画架设铁桥于太平洋，是也。既自以此妄想为确实，更不怪之，而闻他人之怪之则反以不狂为狂。其三，感觉上现幻境，视人之不见，听人之不闻，谓目前全见别世界，是有精神病者多所见也。盖人者，有肉眼与心眼，见外界现象者，肉眼之力；见内界观念者，心眼之力。若心眼专其力，而肉眼失其力。至见心内之幻境，虽平常之人，在梦中恒见之，决不足怪，但醒时而入梦境，则谓之精神病中之状态而已。

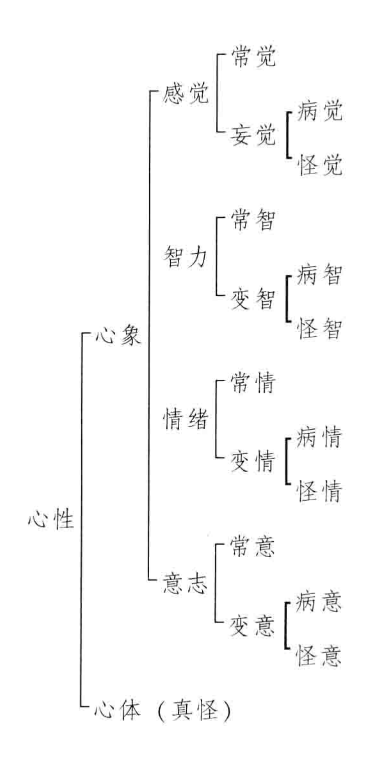
第百十六节　感情之异状　以上述思想上所现之异象，推此理而感情及意志上所起之变幻可知。感情亦不免相对，对苦知有乐，对乐知有苦，若有乐而无苦，则其乐非己之乐，故苦乐俱非可一定者，由精神上之状况而为种种之变更也。又有感情专制、而当其炽时，诸思想全为感情之命令所左右，其悲时是非不能辨，其畏时进退不能处，而达其专制之极。不但一方生不觉而已，有一心全入于无识之境遇者，故人愤怒而至其热度最高，有不自觉其举动。或又由感情专制之炽，而现种种之幻境，如见别世界者，睹宗教信者之热度高，而现见地狱极乐之景况可知。是亦思想之中心一变，而以一种

之感情为其中心也。其感情各种之说明，先于第七十四节以下详述，此略之。

第百十七节　意志之异状　智力感情之为相对性，既如前述，意志亦然。抑意志者，虽若以自由为性，而立于相对之范围外，其发动也，仍由心内之状态，而其诸状态，由于诸观念间互相比较对照，故虽一举一动，亦无非比较对照之结果。夫鼓动意志之动力者，谓之动机，实意志之原因也。此原因数多竞起时，其间不能无比较对照。而其结果，至于向一方而决意志之举动，是亦由相对来也。其他意志作用中选择、决断等，皆无不相对。又意志有专制，当其起时，有不觉一切之举动者。如所谓眠行之梦中发语，或起而步行，是也。又病气若醉人，不但不自觉其举动而已。有其举动全异于平时而如出别人者，或又全在幻境，无物而欲擒之，无声而欲听之，实呈奇怪之举动，于精神病者多见之。又如催眠术者，其举动应答他人之命令，而无自制之意力，是内部之思想失其连络，而有反射外部命令之状态者也。其意志之各作用，当参观第八十三节以下。

第百十八节　说明篇结论　以上所述妖怪学总论，以心理学为中心、为本城而论之。其讲述涉一年间，或有不说其前而述于后及详于前而略于后者，或前重后复者不鲜。故于

此揭心理学所关分类之略表，以便一览：



此表中，心体关于真怪，心象关于假怪，而并及理怪者也。心象虽常分智、情、意之三者，以便宜分为感觉、智力、情绪、意志之四种。其中考究常觉、常智、常情、常意为正式的心理学。其变式的心理学，有病的者属精神病，怪的者，虽正属于心理的妖怪学，而与病的同为心象之变态异常，亦

不可不加于变式的心理。今考之心象各作用之上，而为其所属妖怪之分类，先分变觉如下表：

变觉
- 变觉（变视、变听、变嗅、变触、变味）
- 幻觉（幻视、幻听、幻嗅、幻触、幻味）
- 妄觉（妄视、妄听、妄嗅、妄触、妄味）

以此变觉之名称重复，或改总称之变觉为“异觉”可也。

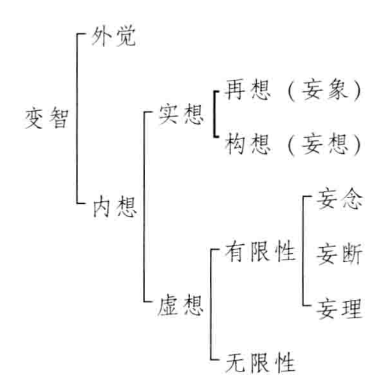
是主观上之分类也。若对之而示客观之境遇，如下表：

变觉（主观的）…………变象（客观的）

幻觉（主观的）…………幻象（客观的）

妄觉（主观的）…………妄象（客观的）

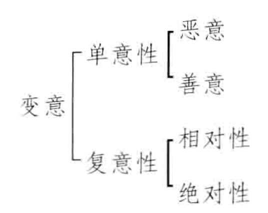
其中变觉者，由事物与事物关系相对，而多少变其形、以现于感觉上之谓。例如同一太阳，朝时与中天之时，异其大小。次幻觉者，其原因由外界入来，加以想象，全有别物之感之谓。例如见绳认蛇，见木骨为鬼形。此妄觉者，外界全无其原因，独由内界之想象而起。例如无物见物，无音闻音。次变智分类如下：



此分类者，对照于常智之分类而设。但置无限性者，是示假怪与真怪之关系，明所以有限之道理穷而无限真怪现者也。次示变情之分类如下：

- 变情
  - 单情
    - 苦痛性
    - 快乐性
  - 复情
    - 相对性
    - 绝对性

凡关于妖怪之情为怪情，此怪情与恐怖之情联络而起时，为苦痛性。若此怪情与好新奇之情连带而起时，则为快乐性。是人所以恐妖怪而又同时有好之之情也。又于复情之上，其相对性，亦有苦痛性及快乐性之二种。而设此相对性与绝对性之二者，同为示假怪与真怪之关系也。次表变意如下：



关于假怪之意志，虽无可论善、恶之理，而关于伪怪之意志，有出于故意者，不得不论其善、恶。故意志之上，要设善、恶二种而考究之。次于复意之上，设相对性与绝对性之二，以感情同例。

以上分类，为变式的心理学，即心理学的妖怪所关心象之分类也。由是就心体而一言真怪之如何。

第百十九节　真怪论　抑真怪者何耶？当先举假怪与真怪而比较之。假怪者，心象、物象上之所现，固有限相对差别而可知的也。反之，而真怪者，无限绝对而不可知的也。既谓之不可知的，其内部之状态固不可知，其物存耶、否耶，似亦不可得知。虽然，详究假怪而自知真怪之存，又达观心象之内部，自得接触真怪之灵光。吾人由理论与实际，均得征明真怪之存在也。宗教家谓之天启，详言之，则吾人之得接触体达真怪者，非吾人之力，而由真怪本境启示吾人之谓也。佛教有自力、他力之二道，吾人之力，得开示真怪，是谓自力；若吾人之力不能达之，而由真怪本境启示于吾人之

上，所谓他力也。此二论者，其实同一，盖以吾人之心，解为相对性之心象，而非绝对性之心体。则于吾心之上，发真怪之光者，不可为吾人之力。若反之，而以吾人之心，纵为相对性心象，然此心象者，本绝对性之一部分，自于吾人之心中，含有绝对之真怪，所以体达之者，亦不外吾人之力。故在于佛教中唱自力之宗旨者，说我心本体即佛，一切众生悉有佛性，吾人之感应悟道，在开现本来我心象中所包有之心体，是自力及他力之所由分，又同一宗教所以存此二说也。虽然，更溯二说之本源而推穷之，其理一而无二致，可知。

次论真怪者，有如何关系于宇宙万有之上。抑此天地与万物，本皆由真怪本体开发来者，开示其真相于眼前万有万象之上，因当然也。此开示有内、外之别，所谓内界之开示与外界之开示也。外界之开示，于物界之上现真相。内界之开示，于心象之上现真相。内界之开示，于吾心象之内部，开现不可思议之灵光，吾人深思静虑而自得接触之，是也。外界之开示，吾人睹天地万有，自于其间浮美妙之观念，或于天文上见其美，或其山川上见其美，或于草木禽兽上认其美。此美也，直由无限之本境开现来，吾人接之而又惹起无限之感想也。而在外界示此美者，太阳，于内界示其神者，良心也。其一现美妙之相，其一开灵妙之光，故二者真可谓

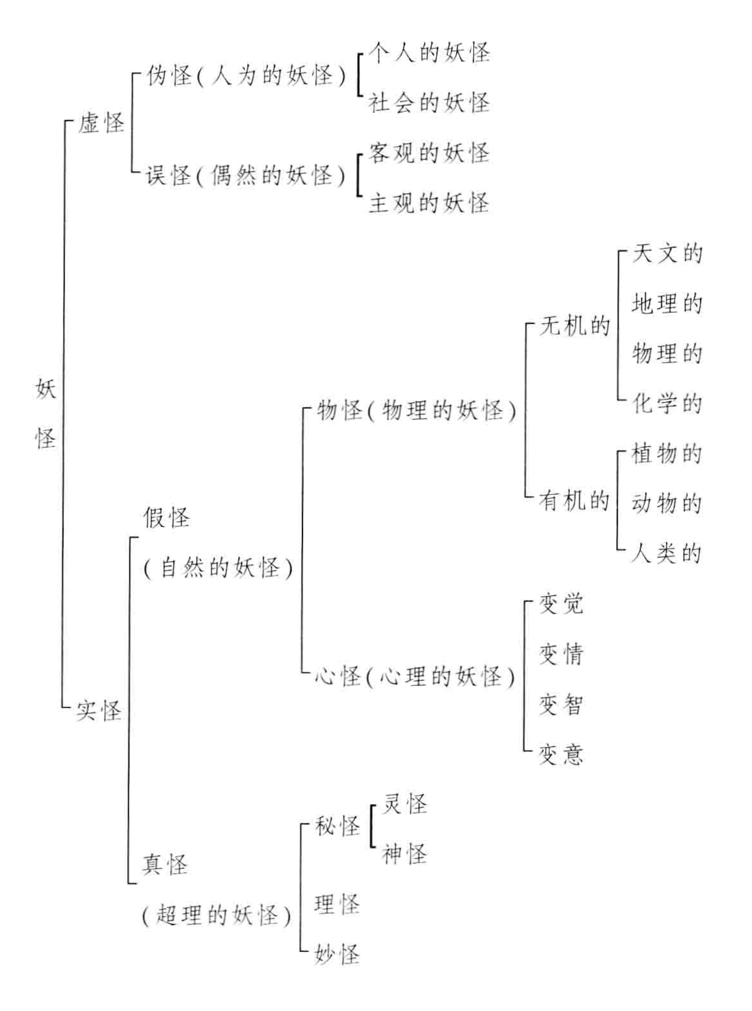
开发真怪之神气者。若在外界无太阳，天地暗黑，吾人遂无由观其美妙；若在内界无良心，又如何得接触灵妙之神光，而叩其真体之关门也。今以其开现于物界、心界之别，而谓外界之开现为灵怪，内界之开现为神怪。

此灵怪及神怪，皆不可思议，而为吾人所不可知者，人智以上，道理以外，故谓之秘怪，即是理外之理也。虽然，此必非理外之理，必非人智以上，其所以然者何耶？曰：若以吾人之心为有限者，真怪之境遇，固不可不在人智以上道理以外。若又以此有限之心为无限之心之一部分，有限之心中，自包有无限之心。此理外者，尚得在理内。盖由吾人所有无限之心，虽为理外，由无限心，则不可不在理内。今论之于智力之上，有无限性与有限性之二种：若由无限性之智力，则真怪与心体，皆在道理以内，是知道理有有限性与无限性之二种。普通之道理，虽有限性，高等之道理，则无限性也。故若由此无限性之道理而论真怪，其体非秘怪，而不可不谓理怪。吾人之心，虽有智、情、意三种之作用，其体现于无限之心体上，则三者在外面虽有有限性，其内面自具无限性。宗教者，皆以脱却此有限性而体达无限性为目的，而此体达，或有由无限性之智力者，或有由无限性之感情者，或有由无限性之意志者，故有天台为智宗，禅宗为意宗，净

土门为情宗之论。既智、情、意共带无限性，则名此真怪为秘怪或理怪，皆觉不当。何则？此二者，由道理上所与之名称也。即秘怪者，谓在道理以外，理怪者，谓在道理以内，而其以外者，对有限性之道理而云，其以内者，对无限性之道理而云，故若加之以无限性之情，无限性之意，当名之以妙怪。此妙性，脱有限性之智、情、意，而达无限性之智、情、意，真善美圆满之体之名也。且又秘怪者，虽以道理内外之异其所视而异其名称，而不可不知此二者之一揆。由一方观之，为秘怪，由他方观之，则理怪也。由表面认之，为理怪，由里面考之，则秘怪也。盖真怪，亦理怪，亦秘怪，亦理外，亦理内，惟呼之为妙怪可也。而妖怪学者，主由智力道理论明，由此点而名之为理怪，又无不可。今示以上论述真怪之分类表如下：



第百二十节　结论　全论告终，揭妖怪之全表，以为总论之结论：



上表中，伪怪者，由人之意志工夫构造作为之妖怪，分之为个人的及社会的二种。个人亦有奇情的与利己的二种，或如虚言大言，有起于奇情与起于利己之二样，或作伪掩蔽

等行为，多起于利己。次社会的，亦有属平时与关变时之别，其平时，政略上权谋术数；变时有天灾与战乱之别，在战乱中，战略上之谋术是。虽然，此人为的妖怪，今回讲义略之。次误怪者，偶然之事，误认为妖怪，有外界一方与内界一方所起之二种，谓之客观的妖怪及主观的妖怪，又有起于内、外两界间者，例如二回若三回之大火，异年而同月同日起者，以为此日有关系于大火，而目之为凶日。此偶然暗合，而误以为不思议之关系。又梦见人之死亡，而实际会其死者，世人真以之为怪物，其实多出于偶然，不足为不思议也。其他有臆病者，夜中旅行，途遭他人而认为怪物。或于树枝揭灯，而远方偶然认为怪物。总称之为误怪云。

次假怪者，非人为，非偶然，而自然起者。此妖怪有现于物上、现于心上之别，一者物怪，即物理的妖怪；他者心怪，即心理的妖怪。而属物怪者，由天文学、或地质学、或物理、化学、或动物学、植物学，得考究其理，又属心怪者，可以心理学说明其理。次真怪者，是真正之妖怪，指先所谓绝对无限之体而名也。假怪虽实怪之一，而讲究之达其原理时，则基于寻常之规则道理可知。今日人智所谓妖怪，他日之人智，或可知悉其理。反之，而真怪者，虽如何而人智进步，终不可知，是超理的妖怪也。此所谓真怪之本体，到处

遍在，不问物之上或心之上，渐研究之而达其本原实体，皆为真怪。终于不可知的，不可思议，即物者有物之现象与本体，心者有心之现象与本体，达物之本体则可谓真怪，达心之本体亦是真怪也。今欲区别此二者，而云一灵怪，一神怪，灵怪者，物之本体之妖怪；神怪者，心之本体之妖怪也。而灵怪及神怪之二者，皆神秘不测，在人智以上、道理以外者，合称之为秘怪。若灵怪、神怪二者相合而一体，而至与道理一致无二途，则谓之理怪。然则真怪虽有三种之别，其实通为一也。

就以上数种妖怪观之，伪怪、误怪，是固非妖怪，全出人之虚构误谬，故谓之妄有。次假怪，虽非道理上之真怪，而事实上现为妖怪，在里面虽非妖怪，而表面则为妖怪，故谓之假怪。至真怪，则独为真正之妖怪，除之，而无他之真妖怪，故谓之真怪。有此四种者，以伪怪、假怪及真怪为三大怪。考之世界上，世界者，有无限绝对之世界与有限相对之世界，又别有人间世界，此人间世界，跨在两界之间，能与两界相通，谓之三大世界。今与此三大世界相应，而妖怪亦有三大种：即真怪者，所谓绝对世界之妖怪；假怪者，所谓相对世界之妖怪；伪怪者，所谓人间世界之妖怪。而至误怪，位于自然与人为之间，伪怪及假怪上偶然生者，别无对

之之世界，亦不以之为一大种之妖怪。以是举妖怪之种类，伪怪、假怪及真怪之三大种。就其关系于真怪而开示其理于人又能讲体达之之道者，即宗教也。次研究假怪之道理而明之者，一般之学科也。而关于伪怪而成立者，人情、风俗、政事等也。故研究伪怪者，得知社会人情之奇智妙用；究究假怪者，得晓万有自然之奇变妙化；研究真怪者，得悟神佛之奇相妙体。是故，欲知社会人情之机密，当考究伪怪；欲知物心万有之机密，当考究假怪；欲知人物幽灵之机密，当考究真怪。盖其第一，于考治有关系；其第二，于教育有关系；其第三，于宗教有关系。是余妖怪学研究之顺序。而其目的，在于去伪怪、拂假怪而开真怪之所以也。